المجلد الثاني

مرحلة في المقولات واحوالها ان الترتيب الطبيعي وان استدعى ان يقدم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكنها اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا بالاصول مقررة واحكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان يقع في العلم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون فالمقدمة في بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشر الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يتبين الا بالجنسية امور الاول الشرط في الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى ما وهو اول ما يجب في الجنس والثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا يكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معان كما في تعريف الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عنده لا يكون الا في الوجودات لا في المهيات والوجود غير داخل في المهية الرابع ان يكون داخلا في ما تحتها من الانواع لا ما خارجا الخامس ان يكون تمام المشترك بينهما وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان بينها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا ان كان هو السخونة لكان كل سخن مسخنا ولكانت الحركة بتسخن وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربع والحركة وله عمدة على الحصر فيها مستقلها ثم نبين وجه الخلل فيها قال فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع وهي الاربع المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا نجده صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدر ولا يلزم من كون الشيء متقدرا

كونه كما بذاته وليس بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل عندنا وحل اقول هذا الكلام كما ترى ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر في الاربع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذا عمدة على القائلين بكل من المذهبين فيجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي تلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان يكون مقولة والذي يذكر في مباحث ان وحدتها قد يكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في خمس ان المهية التي هي ذات الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة والتجزي اولا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في اخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا يحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن حيث انها لا يحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى اخر الكلام وهنا بحث اخر معه لعلها ان النسبة ليست امرا مستقل المهية يمكن تعقله من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين وكل ما لا يمكن تجريده لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتباره من حيث هو هو معزولا فيه النظر عن ما عداه فلا يمكن اخذ طبيعته محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا يكون جنسا او نوعا او شخصا الا تبعا ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر هذا فمقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوجد معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء الى الزمان بجمع وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة توخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا لمتى وما يوجد معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا وجد بهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطؤ داخل في قوامها لامكن القول

بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لو ذات
الاوضاع ولنفس الكيفية التي في ان يفعل وان ينفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف
الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل ذلك القول بان كون الشيء
منسوبا وان استلزم لكونه مضافا لكن الثاني عارض الاول غير داخل في تلك الستة فان كون شيء في الدار مثلا هو نسبة
التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل اينا ثم اذا اعتبرت المتكرر وجدت للموصوف بالاين يعرض
له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث محوى وذلك حاو لا من حيث هو
اين فقط بل من حيث هو محوى حاويه فتعرض له الاضافة وكان كون الشيء بياضا شيء وكونه لذي البياض
شيء آخر فكذلك كون الشيء في مكان شيء وكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره شيء آخر الاول موضوع للثاني من حيث
يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة للطرفين
وثالثها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائتها ولذلك طوينا ها فان
قيل هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والان والوجود والسببية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك
الفصول البسيطة ومفهومات المشتقات كالابيض والحار وامثالها وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام
فبما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا في الامور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات
بالعرض وكلامنا فيها بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات فان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما
ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا
نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة
فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما السببية والممكنية من الامور الشاملة فلا يحمل لها
الا بالخصوصيات قال الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضان لا يتوقف
تصورهما على تصور شيء خارج عن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها والشيخ لم يتعرض لابطال هذا
الوجه اقول قد علم وجه اندفاعه واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل المساواة وعدمها
لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ
خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ لنفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ الا لقسم من الكم وهو المنفصل
والنقطة ان ثبت مبدأيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ البعض الانواع

ان

ان يصير مبدأ لنفسه وحكى عن آخرين انهم يدخلونهما تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث
هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنسين
تحت ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الاجناس
العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات
فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير
قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بدلة غير منتمين لم يقدح ذلك
في دعوى عشرة المدينين ورابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلابد من تحقيق ان
تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض والتقسيم بالعوارض ايضا قد يكون مطابقا للتقسيم
بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان بقابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون
كتقسيم الحيوان بالذكر والانثى **الفن الاول** في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها واثبات عرضيتها
وفيه فصول **فصل** في تحديد الخواص التي بها يمكن معرفة مهية الكم المطلق وهي ثلاث الاولى التقدير
والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم اولا وكثير لا بسبب الطبيعة
الجسمية العامة او الخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على وجهين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم
فيه شيء غير شيء ويتوهم انه لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير نهاية وهذا المعنى ملحق
المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تفرقا فيه وحركة له مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن
حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعها ولابد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من
عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذا الانقسام انما
هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا
لكان كل متعد مستعدا لما يعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان
يسكن في مكان وهي لا تبقى مع السكون والثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه قد ثبت كما
سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل فكل
جسم صح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين
من عوارض بواسطة المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف الى غير نهاية والتنصيف في المقدار تضعيف

في العدد وبالجملة كل بعض في المقدار يكثر في العدد فالعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه في جانب النقصان
الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهرت المقدار لقابلية قابل التجزية
وجب ان يكون لقابلية قبول التقدير فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة
متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق
ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة و
عدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا ومنهم من ضم اليها
الخاصية الثانية وهي قبول القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم
المتصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد
عاد فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني
عن التعريف وكذلك العدد غني عنه **فصل في الفرق بين المقدار والجسمية** وذلك من ستة اوجه اربعة
منها مبني على الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة
باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع ثبات
ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زايدة على الجسمية فان قيل الجسم الكرى اذا تكعب يتغير مقداره
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة
وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد الوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير
على الجسم الواحد واعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة
في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير
المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زايدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد
اشتراكها في اصل المتقدرية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زايدة على متقدريتها حتى يكون
مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا آخر وذلك ممنوع والا لزم التسلسل الخ كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل يبطل
ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعين والابهام فكذلك جاز ان يكون
الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية فنقول

هذا البحث قوي جدا ومستعصم وجه الحل الله الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له
وبعضها مقدرا معدودا بالاخر فالمقدر العاد في اكثر الامر يخالف المقدر المعدود فليست المقدرية والعادية
بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه الرابع ان الجسم
الواحد يصير ذا حجم من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلا فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال
شيء منه او زوال الخلا الذي كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه
الحجة انما تتم على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه الوجه الخامس ان وجود
السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة
عليها بالعلية فاذا السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض
السطح على وجه اولى الوجه السادس السطح والخط غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد
عقل وفرض جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وان لم ينفكا عنه لسبب غير الجسمية
فثبت مغايرتهما اياه سيما الخط بحيث انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة
واما الكرة المتحركة دائما التي يتعين فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين
الدوائر والخطوط فيستحيل ان تتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ولقائل ان يقول ما ذكرتموه
منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم
بالجسم لا ينافي كونهما مقومتين له فكذلك هنا والجواب ان من علم الجسم جواهر مركبا من الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم
ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فاعله بالحقيقة ثم من جعل
المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا لا يمتنع ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة
لا جرم وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا للصورة حكمة مشرقية ان الذي
افاض الله علينا من جم فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نجد اولا ان كلما هو داخل مع شيء آخر في
حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون مبادي احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات الآخر ايضا
وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الآخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان يحصل احدهما يحصل الآخر ولا
شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الاولية قد يحصل لها انواع
اضافية هي بعد انها من حيث هي هي بلا شرط ربما تكون معاني غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى بعد تلك الفصول وهكذا

الى ان ينتهى الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها كالجسمية والمعنى الذى هو مادة يفتقر الى صورة كالبنية العنصرية
وبعد انضمامها يفتقر الى اخرى كالنمية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادى والمقومات
التى فى القبيلين كلها من الاحوال والكمالات التى كان الافتقار اليها فى تحصيل الموجود بما هو موجود او فى
الجوهر بما هو جوهر او فى الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل او فى الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو
مزاج او فى النامى من حيث نموه او فى الحيوان من جهة حيوانية واما المقدار المطلق الجنسى فاذا احتاج الى ما يعين فصله الى ان
يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل او لا يكون جسما تعليميا وسطحا وخطا فانما هو من العوارض الاولية
للمقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه فى جهة فيتحصل خطا او فى جهتين فيتحصل سطحا او فى جهات
فيتحصل جسما وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعانى والكمالات التى تلحق
المقادير بما هى مقادير متصلة كانت او منفصلة كالطول والقصر والعادية والمعدودية والتشارك
والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الاول
على الوجه الثانى والثالث جميعا فصل فى تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل
هو العدد لا غير وفى بطلان القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل
لمعنيين حال المقدار فى نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون
الكم بحيث يمكن ان تفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية
الاخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله فى كلا المعنيين والثانى
وهو المعنى الاضافى وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطى الزاوية وكقسمى الجسم
الابلق وثانيهما كون مقدارين نهاية احدهما ملازمة نهاية الاخر كالحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا
اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم الى متصل بالمعنى الحقيقى ومنفصل يقابله والمتصل اما يكون ثابت الذات قارة الاجزاء
او لا يكون والاول هو المقدار المنقسم ان كان له امتداد واحد وهو الخط ويقال له البسيط او له امتدادان متقاطعان
على القيام وهو السطح او له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمى وهو تام المقادير لقبوله القسمة على
جهات ثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه يحوز نازلا من فوق والسمك لانه يحوز صاعدا
من اسفل وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه اخر غير خارج عن هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على وسط
والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما خذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وسنعلم ان

مجرد تمثيل لا تحقيق فيه واما المتصل الذى لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى
مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن
ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافته الى المحوى عند القايلين بكونه سطحا وسيأتى تحقيق
القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد واما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه او ليس فيه واما انه
منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلاثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما
والا فان كان منها بقى الباقى اربعة وان كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل
غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهى احاد وكل منها واحد والواحد اما
ان يوخذ من حيث هو واحد او يوخذ بانه شيء معين كانسان او مثلث ذلك الشيء واحد والوحدة نفس
الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية فى كون الشيء واحدا كما علمت فى باب الوجود
فلا شك ان الواحدات هى التى يتألف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك
الوحدات دون الحوامل للوحدات فهى حاملة للعدد بالعرض كما ان كل منها واحد بالعرض وبهذا التحقيق
ظهر فساد مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول
واستدل عليه بان القول مركب من المقاطع ويتقدر بما هو اجزاء له وكل ذى جزء متقدر بجزئه فهو كم والخطاء فى الكبرى
فانه ليس كل ما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد وصار
له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفى ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما
ان للمقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت الى العارض والتفت الى ذاته من حيث هو كيفية مخصوصة
لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كما بالذات او واحدا بالذات واما الثقل والخفة
فالذى غرهم فى تكميمهما امران احدهما قبولهما المساواة وعدمها والثانى قبولهما التجزية وكلاهما باطل اما الاول
فلان المساواة فى الكم هو ان تفرض للشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق
الحدان الاخران قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا ما يستحيل ثبوته فيهما لان
الثقل قوة محركة لما طبعه وهو من باب الجوهر او الميل الذى هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال ان
يقع شيء منهما مقولين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثانى فلان قبول التجزية كما يقال هذا ضعف
ثقل ذلك هو بسبب ان حركته فى الزمان فى نصف المسافة التى للاخر او فى المسافة فى نصف الزمان للاخر فمعروض هذا

المعنى بسبب ثانيتها للحركة المتعلقة بالزمان وبالمسافة في تقسيم انواع الكم وهو التقسيم الى ذي الوضع وغير
ذي وضع الوضع يطلق على معان احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس بالفعل او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي
يختص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشيء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها ما هو اخص من هذا
وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه في جهة وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من النسخ وهو حالة الجسم
من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى
الثاني فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذي هو المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب
الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب
الكم وان لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يحيله بالنسبة الى الجهات والمكان لكن الجسم التعليمي لاجزائه
بالقوة لها اتصال وترصيف والى كل منها اذا فرض بموجود اشارة انه اين هو من صاحبه وكذا السطح والخط
فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك فمقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون
والكم ذو الوضع ثلثه الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه
واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابته وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل هذا الوهم
بانه ان عنى الوضع الذي من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين
ان لا يكون له وضع قار كما انه فرق بين لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين غير قار وكان الحركة عند التحقيق
لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن
الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة
لا تعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسب اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة
وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معاني الطول وهي
خمسة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لانه فيه
هي انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط
وراجعة اليه وان اريد ساير المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات لا يخرج مفهومها عن امور طبيعية فذكرها
في مباحث الجسم الطبيعي اولى فصل في ما ليس بكم بالذات وانما هو متكم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها ان يكون
امرا موجودا في الكم مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمتصل

يوجد في المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى
ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض
كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات
والايام ولا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض
فهو كالحركة فلذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمسافة والاستواء من جهة الزمان
وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كيفية بسبب حلوله في المحل الذي حصل له
الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم ورابعها ان يكون قوى موثرة
في اشياء يقال لها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل
باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
ان الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا
يتفاوت فيه بحسب المدة واذ وقع الفراغ عن تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه ثم احكام
اقسامه فصل في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه ثلثه احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه ويتقوم
بالاقل منه والضدان لا يقوم احدهما الاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف
لكونه غير واقف عند حد لا يعقل الزيادة والاثنان وان كان في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا
لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد منه وثالثها ان اتحاد
الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات
يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد والا
فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلثية واما المتصل فليست المقادير الثلثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها ضد بعض
ثلاثة براهين ايضا الاول ان كلا منها اما قابل الاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده
والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا فكون واذا الاشكال
الزوجية كيفية مضادة للفردية فيه انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هو من باب الكيف
ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولان موضوعهما
ليس واحدا الاستقامة والانحناء كيفيات متضادتان لكنهما من باب الكيف وايضهما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالاخر

الايتبدل الحال فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط
التضاد ثم المتصل ضد المنفصل مع انهما كما نح فصلان لنوع الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب المعنى
وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال
عما من شانه متصلا اما بحق نوعه كالعناصر او بحق جنسه كالفلك ثم المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير
ضد القليل وكلها كيات ج هذه اضافات في كيات لا انها في انفسها وحيا نها كيات على ان امثال هذه المعاني
ممتنع عروض التضاد لها كما ستعلم وباب المضاف ثم المكان الاعلى ضد المكان الاسفل ج موضوعهما القرب الذي واحد
بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وهما غير المكان
واين المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى تحته وكذا العكس
والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها **فصل** في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق
بينهما وبين الازدياد والتنقص بوجهين احدهما ان الزايد على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة
والاشد من اخر في الكيف لا يمكن ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما
في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شيء وشيء اخر مباين له في الوجود او الوضع
والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على اخر من نوعه او جنسه يجب ان يكون لشيء من بابه فلاجرم كان
الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني
ان التفاوت الازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما
غاية الخلاف اقول وهذا ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى مهية
الكم ومهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة ولا ينتهي الاخر فيهما مع ان الزيادة معنى واحد فيهما اجمالا
اللهم ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وتناهيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية قال الشيخ في الشفا
بعد ان حقق ان لا تضاد في الكم وكذا ليس في طبيعته تضعف والاشتداد ولا تنقص وازدياد لسنا نعني بهذا
ان كمية لا يكون ازيد من كمية او انقص ولكن نعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها ولا خط
اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من اخر اعني الطول الاضافي
اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا لا يكون اشد في انه سواد من سواد اخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذلك
او وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهيات عندنا

والوجود بها تمام الماهية اضعف واتم والنقص كما علمت واعلم ان هذين الوصفين اعني نفي التضاد ونفي الاشتداد
والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا اشتداد له وانما الخواص المساوية للكم هي الثلثة المذكورة
اولا وثانيا والثالثة وابعد هي قبول المساواة واللامساواة فالكلام في **فصل** في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة منها
منها طريق الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير
متناه وكرة خرج من مركزها خط متناه وموازيا لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط
الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن في ذلك نقطة لانه لا نقطة
في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك
النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة مع كل منهما يحصل بخاص عن
موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين
دائما فلاجرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة الاخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقط وهكذا او
كانت النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي مع ان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء
الطرف اولا بمعنى اخر شك والدفاع ومما اكابر المتاخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساواة والمسامتة
الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون لنقط المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا الموجبة لها
زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة فان زاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية يوصف بالاولية
المطلقة عند ميلان احد الخطين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي يوصف بانها اول نقط المسامتة
اقول هب ان الزاوية ليس لها اول ان يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول يبتدي وجودها منه متصاعدا الى ما يبلغ
كبار الامور التدريجية الحصول فعلى ان حدوث زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة
القاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة مثل الخط الذي حدث من سيلانها بل
الخط المفروض اولا اول بمعنى طرف مبتدى منه النقطة المتصلة المسمته وان لم يكن لها او للخط المذكور اول بالمعنى
الاخر يعني اول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية
لجاز ان يخرج امتدادان من مبدا واحد كساقي مثلث لا يزال البعد تزايد الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين
الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين هف وهذا
هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث

هذا ب غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين نفرض فيه سد وليكن ح وسدا اخر وهو د فيكون
خط ا ب الغير المتناهي في طرف ب ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار جد فاذا فرضنا انطباق
نقطة د على نقطة ح فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع او ينقطع د ب عن
فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا وجب ا ح ازيد من د ب بمقدار ح د المتناهي فيكون المجموع اعني ح ب متناهيا في جهة ب
وهو المطلوب قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك تقريره وهو تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد
انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته الى نهايته
او يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطابق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينقص الزائد حتى
يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما ولكن يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص ح ينطوي في الزائد
فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى محاذيا عنه ثم لا يزال يرتد تلك الفضلة من جانب الى جانب حتى تظهر من
الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه مصادرة على المط لان الحركة غير ممكن فيما لا نهاية مكان عنه وبالوجه
الثاني لا يلزم منه عدم تكل منهما بعد النمو او الذبول صار مساويا للاخر وبالوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك
الفضلة ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذا هما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم صح حصول الناقص
مساويا للزائد لان تلك الفضلة موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز ومفيد
للمطلوب اما على الوجه الاول فحركة الكل اي الزائد وان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص ممكن فانه يمكن
فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص او انتقاص
الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط جد فالخط الزائد اذا صار بعد نقصان
مقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فلان الفضلة المتجافية قدر متناه لانه
يقتضيه مقدار جد فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة
وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب لان المط حاصل بما دونها
اشكالات واحتمالات فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى
مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم ان
الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم ان الوهم جازم بوجود البعد الغير

المتناهي

المتناهي على انه لا امر ثبت صعب عليه بعيد لا يكون ثم بعد اخر ومن كون انسانا او وقف على طرف العالم فهل يمكن له
ان يمد يده الى خارج العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد خارج جميع الابعاد وكذا على
الثاني لوجود جسم يمنع حركة اليد ح لا يمكن فيه ذلك لا لوجود مانع بمقدار يعبر عنه بل لفقد الشرط بل
المشروط لان الجسم الذي هذا الشخص في طبيعته حركته مكانية بل حالة هنا لتشبيه باحوال الناس في عالم
المثال س ان العالم لو كان غير متناهيا فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الان بذراع كان جزء اوسع من هذا الجزء ولو
قدرنا ازيد بذراعين لكان اوسع من الاول اوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ج
هذا الجزء او ذلك لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في
شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئياتها كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها
اولى بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن في الوجود امكان
اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب تام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد ج الموانع فلا يكون
في خارج الماهية لعلم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود
الصوري الذي للفلك يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة
الكل فكما ان الكثرة والكلية امر حاصل للطبيعة بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يشاركه
تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا الا ترى ان تقوم مادته بصورة
نفسانية لا اجزاء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء
المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هو مادة لا بالمعنى الذي هو جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية فلا يكون
للكون بداية ونهاية بحسب الوجود فمادته غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للا تناهي المادة لان الجسم طبيعي
تتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة س المقدار كما لعله في قبوله اللاتناهي والعظم الصغير يتقبل اللاتناهي
ج هذا مجرد قياس بالجامع فلا يعتد به الا وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى
الحد الا ويوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل كذلك لا ينتهي في العظم الى حد الا اعظم منه
وان امتنع وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلان ان يضم ذراعا
الى ضعفين ثم نصفه اضعفه يضم نصفه الى النصف الاخر ثم يضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا يزال
ينقص من هذا الثاني في ذلك الزائد الغير نهاية مع ان لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حيث النصف الربع الاحاد كله علم

بالمحقق فان وصول الجسم الى الكل يقتضي العظم والقدر مستحيل وليس في امكان الشعر لعلهم ... الحركة منها الى
خارج عن المفهوم كما هنالك فان تاثيرها المناسب فائدة بعضهم او بالفعل او على التقليد من ... وحيث عوا حيثية
بغير نهاية او جزء غير متناه ولكل جزء من اجزاء الحركة وهي متناهية الوجود يوجد مع جسم ومسافة نعم
الوجود اجسام بلا نهاية يخرج هذا غير مستحيل عندهم اما الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من
زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع و
المحال وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية وما ذكر نحو من الحجة منقوض
بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى
فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير متناهية نحو لنا الحكماء كل كثرة لها اجتماع و
ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات والازمنة او
اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان
فيها لا يوجب التناهي وهذا مشكل على كثير من اهل النظر هذا اذ لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي امكان انطباق
فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جعل النفس بعد بوار البدن
ادم عنيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالمقارنة لبطلان التناسخ
ومنهم من ذهب الى حجة التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية ومتكررة الرجوع الى الابدان ومنهم من ذهب
الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده ... بكتاب العقول
بعدد غير متناه في الاشخاص او في الاعراض بوجه من الوجوه وكل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل
الزائد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما ان يكون من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلاف فيه بين العقلاء
لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية
الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهية والمسلمون اتفقوا على ان معلومات الله تعالى
ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى انواع الالوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي
لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل ومنهم من اثبت في العدم ذوات غير متناهية
بلغ ان الاولوية اهل الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان ولذا ضممنا ...

المقدمات

المقدار مع اعتقادها لقلا ... صاحب ... على ان الغير المتناهي ما يجوز ان
... يكون العلم باستناده ... فاذا ... لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان وذلك
البرهان لا يتم الا بما يحتمل التطبيق ... الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى
عنه شيء ويبقى من الزائد والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون بعده للزائد شيء بازائه منه وذلك فيما يحتمل
الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين
في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احدهما فلا جرم اذا اشتغل جزء من احديهما بما يشتغل
من الاخرى استحال اشتغاله بعينه بما يسامته جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع
ويبقى بعده الزائد بشيء هو مقدار الزائد او عدده واما الامور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع
بل بالجعل فقط فكما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوة الخيالية بازاء الاخر من الاخرى يكون عدد امثالهما
لكن يمكن ان يبقى من الجملتين مما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على
اتصال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي لانتفاء الشرط واما الشرط الاخر وهو الحضور
فستعلم هذا ... ويحقق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية او المستقبلة اما الماضية فاذا قلنا ان الا
الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان
الحاصل حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منهما اما بمعنى العدول
او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه
فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر
استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال
او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية
امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع
هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدد
الا بان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بحيث ... عدده ... ولا ينتهي الى
الواحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم
بان ليست الاشخاص متناهية الحد ويكفي لصحة هذا الحكم ان تصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم الرابع

وهو حكم الشارح بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهم العقل من الاشخاص الماضية فلعقله مما يمكن الزيادة عليه وهو ما
النظر في الحوادث المتسلسلة فاما في وجودها او انها في تناهيها او لا تناهيها واما النظر في وجودها فلا اشكال انها ليست
بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن الوجود في وقت الا ان الجميع على وجودها في وقت واما النظر في تناهيها
وعدم تناهيها فاعلم انه يجوز ان يقال للاشياء التي في طريق السكون انها ابدا غير متناهية بالفعل ويجوز ان يقال انها
ابدا متناهية بالفعل ويجوز ان يقال بل غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر لما انها متناهية بالقوة ابدا فلان النهاية
الاخرى بالفعل ابدا واصل الى حد معين يجوز متناهية في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فلان النهايات الاخرى
التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فما القياس الى النهاية الاخيرة لا يكون عددها ينتهي الى جزء والحاصل
بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما سيحصل متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية الاولى لا يكون عددها
ينتهي الى جزء غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل** في بقية احكام اللانهاية الاول لا يكون عددها ينتهي الى جزء غير متناهية وهو من قبيله البحث
الاول ان اللانهاية قد يعرض لهذا المفهوم وقد يعرض لشيء آخر ذلك الشيء موصوفا باللانهاية كما ان العلة قد يعرض نفس
العلة وقد يعرض لغير العلة ثم ان يحصل الا ان الجسم طبيعة اللانهاية عددا العالم وهو باطل لما اولا فلان انها معنى عدمي
يحصل واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون بعض مساويا للكل
لانه ابعاض طبيعة لنوعه وبراءة المفهوم يجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا
للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني في ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون
مادة لا صورة لان الموصوف بها طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى بطلان القوة عند بلوغه حدا مخصوصا فهو دائما في
متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فيخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل
صورة تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن ههنا يخرج البيان بان هذا العالم طبيعة جرمية
حادثة الوجود لا تمامية حادثة الوجود له في نفسه لا العالم الذي هو صورته التمامية وعلته التي لا فوق لها البحث الثالث ان الجسم
الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر انه لم يوجد بحركة مكان ولم يخرج عنه
مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته او بقسر قاسر فالاول لا لانه اذ الطبيعة الواحدة مقتضاه
فعلها من كل الجوانب والثاني لا لانه اما ان افادة القاسر ذلك الحد اما قطعية او حدا محدودا من غير قطع كما يحصل التشكل صغيرا
بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والتخلخل في التقدير ... لذلك الجسم ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر
وسيأتي ابطاله ثم على تقدير صحته لو فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب في نهاية الجهة الفارغة عنه فلا يخلو اما ان يتحرك الجميع

المقابلة

المقابلة او لا يتحرك فعلى الثاني فيلزم الانتقال اليه بل ازداد ... من جهة الجانب ان يخلو الجهة الغير المتناهية فتناهيه ثم
هذه الحركة ليست طبيعية لانه مطلوب بالطبيعة حد محدود معين بالضرورة والمحدود لا يستقل اليه ما لا حد له
واذا لم يكن الحركة طبيعية لم يكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا قسر لا طبع البحث الرابع من احكامه في نفسه
ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله
ووضعه وسائر احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان
مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه
لكان فعله وانفعاله او احدهما لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا ما او انفعل انفعالا ما فاما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى
الاول نفرض شيئا يتحرك ان ينفعل عن جزء من الفاعل فاذا انفعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كان نسبة ذلك
الزمان الى الزمان الذي ينفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي لان الاجسام كلما كانت اعظم كانت
قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يفعل غير المتناهي لا في زمان وعلى الفرض في زمان وان كان ذلك المنفعل
متناهيا كانت نسبة انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون بانفعال الجزء الاصغر
اسرع من انفعال الجزء الاكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر واما اذا عرف ذلك من جهة الفعل فلان
يعرف مثله من جهة الانفعال **فصل** في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام الجزئي بين الثلاثة
اما الاول فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده لذاته
او للوازم ماهيته فعلى الاول والثاني يلزم ان يستغني هذه المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا خلف اقول وهذا
انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتبه
والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد تقرر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر
هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انها بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بسيطة
لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى ... الشركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصل وانما الشركة
وهو ان الجرم لامر خارج فقالوا لا يخلو اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل
آخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى الوجهين كان المقدار غير مستغن
وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع لعروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان
غنيا لذاته امتنع له عروض ما يوجبه البرهان ما بالذات لا يزول بالغير وان كان حالين فيحل فيها المطلوب ظهر اقول هذا ايضا

موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض لمعارضا في الوجود ولا اقل ان يختار الشق الثاني ويقول ان
حلولها اعني المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن فان الماهية المقدارية من طرف التحليل ماهية ناقصة
لا تقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود وعلى عند التحليل كما في الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا
يلزم ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين يحصل له بصورة نوعية محصلة للجسمية الطبيعية وكذا
حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عند الحلول التحليلي الجسم بما هو جسم عقدة وحل وعرض شيء وذلك الثاني يقول كاد
بلا دليل تجويز الخلاف في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع
وجهات لعالم المقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وبهذا الفرق بين الوضع الذي هو معنى المقولة والذي في حكم
المقادير ثم اعلم ان كل ما يتصوره الانسان وله معنى محصل في خياله او في عقله فيكون في وجوده في الخارج الا المانع والتوهم
انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للتضادات وسيقيم البرهان على وجود الصور المفارقة
العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة ولواحقها فذلك التخيل جسما تعليميا ولا
يوجد في الخيال الا متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما
في الوجهين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال التي
من الالوان والصفات والخشونة وغيرها هو السطح التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يتميزان عن الجسم
التعليمي وقد عرفت بما مضى الفرق بين ان ننظر الى شيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ننظر اليه بشرط
ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلاثة يمكننا ان نتخيله لا باعتبار مخصوصا فاما السطح والخط فلا
يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض
الجسم الطبيعي لما بان عرضية الجسم من وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما
ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا للكل في الماهية ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار
مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس
من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من السطح
والخط اعتبارات ثلثة فالسطح منه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائم
واعتبار انه يقدر ويمسح ويتشكل ويكون اعظم من آخر واصغر او يساويه اما انه نهاية فليس هو بهذا
الاعتبار مقدارا ولا عرضا معقولا ولكن لكونه نهاية لشيء وهو قابل للابعاد الثلاثة لزم هذه الجنبة ان يكون

قابلا

قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة الكم وان كان عدميا فلا يكون الا مقدارا وبهذا يعلم الفرق (بين)
المقادير الحقيقية والشبيهية واما انه يقدر ويمسح فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا وكما ان المقادير انما هي باعتبار ما
يقبل به سطحا آخر ولا يمكن ان يقال انه بالمعنى الآخر وجودي ولا العقلية ولكن من الوجود كما انها عرض لها كونه
[illegible] امر ليس [illegible] فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه
لا كجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما المعنيان الآخران فنقول لما ثبت
انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه من حيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية
بل نسبته الى ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لانه نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لان احدهما عرض والآخر
ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه ذا بعد واحد وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيها من [illegible]
الاعتبارات الا كونها نهاية الخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما نهاية وقطع على الجسم
الطبيعي وهو حال له وذلك ان يستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او
لزم التداخل [illegible] يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في [illegible]
اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجه ان السطح و
الخط بالاعتبار الذي هما به طرف [illegible] اصح القولين ان تلاقي الجسمين المتلاقيين فقد نقع بالذات [illegible]
ذلا تفصيل بينهما وانه قد وقع بالخط والسطح لما مر واعلم ان الذي يتخيله الاوهام من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط
والخط يرسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا انما يستقيم لامثال الحكماء فهو انما من تصورهم ويجوز انهم كما هو عادة
الاوائل او يكون من باب التخيل بان تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطا [illegible] حركة في جهة الخط [illegible]
في جهة ثالثة جسما كما ان ذلك في الخيال لا في الوجود فان الجسم متقدم على بسيطه المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه
تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا [illegible]
هو من توابع المادة لانه لا تقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم
الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدارا ما (اصغر)
جسمه بعد ما لم يكن فذلك اما بتجدد الواحب او بان ينفصل من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل و
الانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب لحوق العرض للمادة وتخصص استعداده لمقدار دون
مقدار والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل به [illegible]

فاسد وكلاهما يرجع الى الصورة نوعية مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريده عن المادة
ولواحقها اما في الخيال او في عالم اخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان تصير بوجود هاوي وجود
اخر اقوى واتم من هذا الوجود للخط لا يمكن ان يكون خط واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والانحناء
للسطح حيث يستلزمه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن
ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا
مراتب التحدبات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول لانواع تلك الصور من
مقولة الكيف كما سياتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية
ولو كانت ذات اجزاء لكان الاخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم ان النقطة
اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن تماس لا تخلو وهذا البيان الملاقات
فانقسمت وان لم يمنع فقد اختلت الحجم والقدر ولا يحصل الامر لجزء مثابة الوضع غير منقسم اصلا بهذا البيان لا
السطح من اتصال الخطوط ولا جسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد بسيط عدد به او مقدار به صحبته بين
اثنين غير هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس ربما يتوهم من النقطة ما لا جزء له فيلزم غيرها عن المقادير ولا
فالاسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المختص بها فلا بد ان يزيد قيدا اخر فقالوا النقطة شئ
ذو وضع لا ينقسم او لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية
الخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا بمركز الكرة لان الاولى اي الاسنة نهاية الاسهم المخروط لا الجسم وسطحه
كما توهم بعض المتاخرين والثاني نهاية لاتصاف الاقطار المتقاطعة فيه ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد
وما ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة ينبغي عليها من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان اما احوال الزاوية فنؤخرها
الى باب الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الان فصل في المكان وانية الشئ قد يكون معلوما
بجهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم
من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بانه ينتقل الجسم هنا او هناك وان
يكون مقدرا له نصف وثلث وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فيه واحد منه فهذه اربع امارات يصطلح
عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا انا نختلف فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان موجود المكان
لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجرد القبول للوضع فيكون جسما وهو

لاستلزام

لاستلزامه التسلسل لان كل جسم له مكان فلو كان المكان جسما لكان له مكان ايضا فيتسلسل الى غير النهاية وان لم يكن
الا مجردا عقليا لكونه فلا يشار اليه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او عنه بل معه وايضا
يكون الجسم بانتقال الجسم بحيث المتمكن هو الحاوي لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لابد
للحركة لا الحركة وهو مع عدم الحركة من احوال الجسم المتمكن بل يكون
المتمكن متعلقا لان المتمكن من تمام ما به المكان فيجب ان يكون او الحركة محتاجة اليه وهو اضعف لان العلة للشئ احدى
العلل الاربع وهو ليس بفاعل الحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي
ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التامة للشئ انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية
والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشئ
والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في
مكان لما كانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك بحيث ينمو لكان مكانها الى غير النهاية وبطلان
التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا
الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يعرض لها الانتقال والتالي باطل والجواب عن الاول ان المكان
ليس بجوهر فقد اخترنا انه ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل وانه عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر من المحوي ولما جاز الاشتقاق فيقتضيه غير قائم به فلا يجب شئ فيها كما
يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم
اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الكائن في شئ اخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن
الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نسلم كون المحتاج اليه منحصرا في احد الامور المذكورة فان الاثنين محتاج الى
الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن الثالثة ان النامي
يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما ذكروه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون
بوجوده قوم منهم يدعون البداهة فيه وهو الحق وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في
الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وساير الاعراض فلا يقع هذا الانتقال الا
بتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى الامكان فثبت
وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاضرا يغيب ويحضر جسم اخر حيث هو فالبديهة تحكم بان المتعاقبين

موجود مشترك وايضا فلو لا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر وبهما انه موجود الفوقية والسفلية معلوم
بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تأمل واعلم انه ذكر بعض الفضلاء وجها يضبط به الاقوال في
امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات اما ان يكون خارجا عن الجسم ولواحقه فهو اما جزء الجسم ولا فان كان جزءا
فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه يساويه فهو اما عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة
عن السطح من جسم بلا تعين سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي فهذه خمسة مذاهب في الكل منها ذاهب فاحتج الزاعم بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه
المتمكنات والمادة متوارد عليها الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدود وحاصر والصورة
محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان الامكان متعاقب
عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدود حاصر فهو صورة نمنع الكبرى كما هو
والدليل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا ... وثانيها ان
المكان يطلب بالحركة وهما لا يطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينتقل الى الهيولى بفساد الاخر فهو لا ينتقل الى
المكان **فصل** في تحقيق ماهية المكان قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم
لا شبهة في انه في المكان بكليته فلم يخل ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا
او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لا ينتقل بانتقاله بل يجب ان
ولابد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه
ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور فهو مذهب المعلم الاول واتباعه كالشيخين
وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والاقدمين من
تابعيهم المحقق الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود
عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة بالجسم والروح بالبدن
لكن المكان من هذا القبيل وهو موجود بابين بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد منهم من زعم ان العلم
ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان ضعف الماء ضعف مكان كله
وكذا الكل جزء جزء منه باعتبار ... ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما هو ابطال البعد فتعينها
ما يبطل السطح اما المسلك الاول فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للالتباس فانما

بزول الالتباس برفع شيء منها حتى لا يبقى الا واحد فتحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من
الاناء وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني ان كون الجسم
في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة واما المسلك الثاني فلوجوه الاول انه يلزم
كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري
الهواء والماء عليهما متحركين فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا
ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات المحيط قد تتحرك عن موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح
مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت السطح والرابع لو كان المكان
سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو ممتنع لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليتها تطلب مكان الفوق والارض
بكليتها تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونها عدمية ولكونها يستحيل ان يحصل ملأ تمام
الجسم بكليته اي بذاته لها فاذن المطلوب هو البعد على الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون الجرم الا فضل مكان
مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام التي لا امكان لكثافتها كالجسم طبق له سطحان مستديران متوازيان منطبقان
على سطح جسمين كذلك من الجانبين ومقعران منطبقان على محدبين فيهما او في تمام دورة تقعر وتقعر
مستديرة ولا يظهر لهذين الجسمين مكان فيصير ... السابع انه يلزم منها المكان حال مع نقصان المتمكن
بل زيادة مع ذلك النقصان وبقاء التمكن حال مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملو ماء وهوا
اذا انقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا
قسمت اقساما متوازية لكن المتساوي بين المكان والمتمكن لازم هذه للقائلين بالسطح اجوبة عن هذه الوجوه
مذكورة في الكتب تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم انه مكان لكل ما في الكرات الكلية
الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه او هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته
الا مكان الاسفل فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل
وليس للمحاط شيء من مكانا طبيعي ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخفى وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب
السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين الماهية من غير امتياز وحتى يجتمع المثلان في مادة واحدة
فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضا للاخر فالكل ترجيح
بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالماهية ... بين طرفي الاناء ... ان الكل واحد ...

وايضا يجوز كون التخصص لاسباب فاعلية بخصوصيات بل ليس بان يكون تخصيص ولجواز ان يكون انحاؤها كثيرة
غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشئ توجب اثاره ولوازمه وامثالها فلو كانت حيثيات كثيرة
واد احدها مكان متعدد او اثار البعد ولوازمه غير اثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور خرج منه و
بل حل فيه وهو هو بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا متميز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان
فرض عدم دخول جسم اخر فيه عند خروج الماهية مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذات البعد الامر متعين في ذاته ومطلق
الجسم لا تعين له الا بواحد من الخصوصيات فاذن التمايز البعد من كل متمايز عن الجسم الطبيعي مضجعة اخرى للقائلين بالبعد
المجرد فالو اهتد لانبعاد المفارقة اما متناهية وغير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية
كل متناه فله حد وحدود فيكون متشكلا وذلك الشكل اما لذاته او بفعل جزء فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا
لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان
كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله فان لو كان ذاته يقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هف وان كان بسبب الفاعل
من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك ممتنع بل يكون بسبب المادة فاذا كان له
مادة فيكون جسما فاذا البعد جسم هف مضجعة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام ممتنعة من التداخل ومنشا
الممانعة اما تقتضي كونها في الحيز لذاتها والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى
او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلا حظ لها في جهة لانها مجردة عن الوضع والحيز كما تبين في موضعه واما الصورة
فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها
فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها واما سائر الصور والاعراض
فلا تشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا لما لزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد
لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة والذي يؤيد هذا
انا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السموات والارضين ونتخيل مقدارا اخر ضعف
المقدار الاول او مثله واخلافه وهكذا نتخيل منفصلة بحيث لا تمانع بينها ولا تفاسد بل مع بقاء
العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يرجع عن ذلك وهذا بما يشاهده كل والمراد ما بين جرم وجرم و
فرجه

من الجمال ويراه في عرض الحائط حتى عرضها السموات والارض ويرى مرة جبرئيل كانه يطبق الخافقين
ومن الحجب العظيمة المعراج وهذا انسب لاحوال وجوه لجنادها وايضا الفالتكون بان الرؤية بانطباع شبح
المرئي في العضو الجليدي بان تصم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وان كان مقدار العضو
ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار
بل بشرط المادة والشرط فيه ان معنى كون الشئ ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو ينعدم
لا يجامع الفعلية الا ان الكم المتصل في قوله قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية
وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات تطلب هويتها الانفصالية فكذلك في شان الجسم
حل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول وكما لا يخل جسم مكانا بعينه الا جل جسما ثانيا حل
واحد الا بالمكان بعينها بل لا باحدهما عن الاجتماع مع الاخر كما ابى كل جسم ان يجمع اثنان منها في حيز واحد
فعلم ان ذلك من خاصية المادية لا غير ثم من محض النظر في حال كل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب المكان الطبيعي
والمحافظة عليه ذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو
جسم ان يطلب شيئا الا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة مع نفس السطح الذي يحاوي ويمتنع الحصول بالوجوب
ولا لما سيذكر من الحصول له بما هو جسم وايضا لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان
كان فيها طلب كيفية لا يكون بعينها حاصلا الا ان الحركة فيها ما دامت حركة لا يكون له كيفية متصلة
يصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم وفي الوضع وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة
الجسم اليه فالحركة فيه كما ذكرنا متوجهة في الحركة فرض الاين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل
ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين حصارا عن نسبة الجسم
اليه فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل ان الا سطح اليه تتالي السطوح
الزمان والمكان من غير المنقسمات ولا في زمان الحركة فرد لوقاية السطح وهذا ايضا يبطل الحكم بكون المكان بعدا

فصل في الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير موجود بعدي اي ليس امرا
وجوديا بل ان الامام الرازي نقل عن بعضهم عبارة لا نزاع كونه امرا وجوديا مقول انا نجوز وجود جسمين لا
يكون بينهما ما يلاقيهما فالوا انما الذي يوهم كون الخلاء وجوديا ان بين تلك الجسمين ابعادا ففي ذلك وهم كانه
كما ان فرقهم اخارج العالم خلا او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي والكل بما يخلو الخلاء الجسمي

... اذا فرضنا بحيث لا يلاقيهما جسم فهل يكون بينهما ما ...
لا يكون الا كما موجودا لا هو هو بل ما محضا فيكون بجوهر المقدار لا محالة وهذا الخلاء لا بعاده الموهومة خارج
العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي يدل على بطلان ما ذهب اليه الفريق الثاني امران الاول ان الخلاء اما ممكن
مسحة وتقدير كما مر وهو من خواص الكم فهو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل
لان حصوله من وحدات غير متحيزة وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل
والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع
بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلافه وان كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف
وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومعه
كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف ذلك لانه قد مر ان تجرد كون الشيء مقدارا غير مستلزم
لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض تجرده عن الاجسام والمقا
يكون قابلا للابعاد والمفروض خلافه هف هذا اولى مما قيل الثاني اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار
حالا فيه او هما حالان في ثالث فعلى الاول يكون حالا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في الحال في شيء حال في
ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى
للجسم الا الذي هو قابل للابعاد ويثبت لنا الذي فرض خلاء فهو جسم ما تقول به باطل بجهة اخرى ان الجسم لو حصل
في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ اما ان يكون
متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني باطل لان ما به يخالف جزء جزء اما ان يكون لامر قائم بذلك الجزء او لا فان كان الاول لزم
ان المنفصل فيه الجزء او لامر زائد عليه الاول باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفطورة فلا اختلاف بين
اجزاء في هذا المفهوم كيف ولو اجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية
مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا فليفرض زواله لكونه ممكن الزوال حينئذ يحصل التساوي بين
الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه
بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فلا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وهذا ينبئ ان لا يكون حركة
ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان يخص احد المتماثلين
بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد الا انه يجب ان لا يكون جرم العبد مطلوبا داعيا الحركة يجوز ان يكون مطلوبا

الحركة

... الموضع ...
من الموضع انها افق للجسم الحصول بعد الخروج بطبيعته كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء او لا فان ما كان يكون
ويتحرك بالطبع لتتحرك اجزاء العنصر الواحد في حيز بجهة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما
كانت المسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع وبالعكس ابطأ لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة
للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لابد ان يكون في زمان لانها تقطع مسافة منقسمة الجزء بعضها مقطوع قبل بعض
بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على مثل تلك المسافة وزمانها اطول لعدم زمان الخلاء بالمعاوق وعلى نسبة
معينة ولكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة في ملاء ارق من ذلك الملاء بغلظه الرقابين فاذا كانت رقته
عشرة اضعاف رقة الملاء الاول وكان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا من ان زيادة الطائفة يوجب نقصان
الزمان على نسبتها يوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم
ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه ولو فرضت رقته مساوية الثالثة على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من
زمان الحركة الخالية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع من الحركة لا معه واعترض بان المحال انما لزم
من ان الحركة من ان تستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وهو باطل لان
الحركة مهما قطع المسافة ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة
لذاتها تستحق زمانا ولذا الحركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم ذو قوام المسافة يوجب طول
الزمان لا اصله فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلثة متفقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل الحركة التي في خلاء
واما الذي بازاء المقاومة فلا نقل انه ينقص بقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وباقي
الساعات بازاء المقاومة كالتسعة مثلا فاذا فرضنا ما كانت مقاومته لعشر عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة يستحق ساعة
واحدة لاجل ذاتها وعشر تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة
وتسعة اعشار فلا يلزم من ضد اشارة وعيه زمان ذي المعاوق وعديمه وهذا البحث مما اورده صاحب المعتبر و الساعة
استحسنه الامام الرازي ومستظلم وصير الله فاعله في بحث حجة اخرى سبق في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي
الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة محركة الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات الهواء
فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعيف فلا رجوع للمرمي الا بعد وصوله
الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعلم دلالته على وجوب ...

الملاء في العالم فضلا لا خلا منه ولا يدل على ذلك وجود الهواء في بعض المسام الباطنة في الجسم مع ان يكون
في خلالها خلا اكثر وبعد فهي حركتها الى السماء ابتدا خلا فتنبه في ذكر امارات يستشهد بها على بطلان
الخلا الاول ان الانا الضيق الراس المملوء ماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة نزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا سد
فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقل الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول الزيبق الماء عند انساع الثقبة ولو
ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فقد يجاب بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مداخلة الهواء فيضطر وذلك التي الظرف فاذا
لم يجد مكانا اورث اضطراره ذلك الاخراج الزيبق كما في خروج الماء ودخوله من نواحي الثقب وان تعذر ذلك احتمل الزيبق
ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون ورق الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الماء
الثاني ان الانبوبة ان غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء الخروج الهواء مع ثقل الطبيعي فاهذه المتابعة
منه للهواء الا امتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ابين بسبب ان الخلاء قوة جاذبة
كما سيبطل ومما يؤيده ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا
وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا راس انبوبة
في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا اجذبنا الانبوبة المصمتة القارورة
الى الداخل وان ادخلناها انكسر الى الخارج وان مصصنا الحجرة ينقلب هواؤه نارا وربما ينشق الرابع لو
امكن الخلاء لم يبن الماء الا و في الضيقة الراس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء داخل الاناء فكنا لا نرى
التفاخات والتقابن ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة بعضه
لانتقال السماوات عن مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان الجسم ينفذ جسم في داخل الماء
فيكون هناك اجزاء خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام لا نهاية وهو
محال وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره جسم اخر فجاز الخلاء الكل مدفوع بادنى تامل والقوى منقشبا نهم
انا اذا فرضنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثلا رفعنا ماسنا ويادفعنا عند الحس فلا يخلو في الحقيقة اما
ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما في
الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم منه في ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم
لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط ولعبر انتقاله من النقب التي بينهما اذ رب
جسم لا نفذ فيه ولو كانت بين كل نقبتين سطح متصل لا محالة فعلم ان الانتقال الاجسام

الى

ان الوسط يكون منجذبا في الضرورة يحتاج ان يمر بالطرف ولا امتناع ان يكون في الوسط غير مادة لو لا استحالة
لان كل استحالة في زمن وان الوجه في اوسط حين كونه في الطرف لا امتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا كان مرورا
بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه ان المكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الاملس وان فرضه
من السطوح فلا يخلو من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة
اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير وثانيها
لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطاقين
عن الاخر فيصير منهما جوف خال وهو المط وثالثها ان التجربة دلت على ان المكان دخول سلة في زق مضموم الراس
زاحم فيه الهواء يخف اشتغاله فلو لم يكن فيه خلا لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع مع
لو من ماء فلو لا ان هناك خلاء والا الاستحال ذلك وخامسها ان الدن يملا شرابا ثم يجعل الشراب
بعينه في زق ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا ان في الشراب خلاء انحصر فيه بمقدار
مساحة الزق والا الاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه لو كانت العلة ما ذكرتم لم يجب صعود الماء
لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان يستدل به على
بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما يكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير
قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا عظيما بعدما قبلت مقدارا صغيرا
وحركة المص موجبة للتخلخل الموجبة للتخلخل وكانت للمادة شديد الاشتياق للعود الى مقدارها الطبيعي
فاذا لقيت برد الماء تكاثفت عودا الى مقدارها الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء وعن ما ذكروه ثانيا ان الهواء
يرشح في مسام الزق وقد جرب ذلك بان بل مع وجب فيكون حلهم لا لهم وعن الثالث بان المكان انقباض
الزق اوذهاب ما يحيطه او ارتفاع جانب عنه كان ذلك بقدر ما دخل من راس السلة فيه وعن الرابع بانه كذب
محض وعن الخامس بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحجم للحس او كون الشراب غيض فيخرج منه بخارا
وهو الا تحلل فيصير اصغر فصل في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد
ابن زكريا الرازي قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الادوات التي يسمونها سراقات الماء ويحدث في
الادوات التي يسترق بها الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان الخلاء
متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني

ان الخلاء المتحرك انما المبثوث في داخل الجسم او في خارجه المحيط به فيه الامر اما ان يكون حركة لاجزائه او لكله والاول
لان يكون جسم من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بحركة غيرها فان حرك المجموع الحركات بجميع
الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب حركتها لا بسبب غيره والثاني ايضا مع لان تحرك الجسم يترتب على حركة بعض الاجزاء الا من الاجزاء
اجزائه كما ان حركة المركب لا بد ان يكون عقيب لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده الى فوق
فاذن لا يبعد من الخلاء الاجسام بحيث الخلاء بين اجزائه فيرجح ذلك الا ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض
فيلزم هرب الاجزاء المتباينة بعضها عن بعض وهو باطل لان التماس علة الضم ويلزم هربها الى الجهات مختلف الجهات الطبيعية
وايضا ان لم يكن هناك جهة معينة فالهرب مع وان كان فيلزم كون كل منها جهة على نفسه لا كما اشتهر وجعل مقر
الخلاء الموجب للرفع وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون جاذبا له مستقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون
مطلوبا فيتحرك اليه ثم ان لم يكن ملازما بل زال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون الا قاسره للخلاء الاول ان
وقال ان الواجب لا يحرك شيئا شيئا وبعد الان لا يكون ما يوجب له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي بطبعه فوقا متحركا بحركة الجسم
وهذا بناء وقت به الخلاء ثم المذهب زعم المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم انهم لما
عرفوا ان الجسم الاعلى ليس بمكان ما للجسم الذي فوقه من سطح الاعلى من المكان على انهم يجعلون للهواء الذي تحته
مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فكان الاعلى كان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف
كان ويقولون كما ان سطح الجوزة مكان الماء لانه سطح الماء مكان للجوزة واحتجوا بان الفلك الاعلى فوق مكان لانه
متحرك وليس له نهاية اولا ومن محيط فلا بد سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية
وتماول على وفاق ذهبهم بين غرض الفلاسفة بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الاعلى ليس له الا مكان
وحيد كما رب الاشارة اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم محيط به من جهته للاحاطة ويرد عليه
انه يلزم ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون متمايز ومكان فعلم من سلم المذاهب وان منها القول بانه
وهذا البعد منه اذ غير وضعي لذاته ليس على مدة لا مكان الجسمانية ولا يطابقه عليه من مدة وبطلانه ظاهر لان
وضع اخر وبعد يعمه وبراهين تناهي الابعاد الوضعية لا تجري في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد
مادي بعد يجرد ادى الى ان ينتهي الى بعد هو فوق الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى المادة وفوقه
الفعلية ليقينه احكام المعقبة والصورة عليه وهو معه مستقل بالكلية من الاحكام الوضعية
ولا يخفى بعد الاشارة الحسية من يقبل الاشارة الحسية اليه ولشبهه ان يكون المراد

لبساطة

نسبة الا انه في ابدان البشر منه اخر الابدان وفي جميعه والحق المشهور في جميع الاجسام الا انه هو المحيط بجميع السماوات
الحسية الاخر بجهة يكون في الاثنين وهو المقربين المطلقين فهو اعم الجهتين وهو الاعم فيقصد غير محل الصور
النامي ومن الجانب الاعلى يتصل الصور الحسية الموجبة لها والمادية كالخيال الذي فانه جوهر معقد
جزء السماء المتداولة وهو منفصل عن العقل بالصور المشابهة الفائضة منه عليه وتتصل بالبدن ومقداره المادي لا جل
ضعف جهته او فاذا استكمل ينفصل عن البدن لانه ينفصل جسم من جسم مركب ينفصل الكاتب عن كتابته اوفي
من قوله ومن هذا المقصد حين خوضنا في علم الماء وسيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن اراد معرفته
والسداد **الفن الثاني** في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة فصول **المقدمة** في رسم الكيف
وتقسيمه الى انواعه الاربعة اعلم ان لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس
وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجردا وجنسا مما لا يعرف تحققه مع قيام
الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لا تنتقض الا المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية لكن
هذا التعريف انما تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ولو
جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة منها التي هي
الكيفيات فعدلوا عن ذكرك من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي الحد فقالوا الكم هو المشهور انه هيئة
قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارا وغير ما ان
يفعل وان ينفعل وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها من المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية للقسمة
غيرها عن الكم وغير مقتضية للنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث منها ان المفهوم من ان ينفعل
موثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت موثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهيته
الموثر واللازم الثابت ثابت فيكون هيئة قارة لا يفيد الاحتراز منها وان كان متغيرا لم يكن الموثرية حكما زائدا
على ذاته بل يكون موثريته المتغير كموثريه الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة
الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد
تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز من تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة
حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ان
الكميات لانه يقتضي قسمة حاملة وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم

وخواصه [illegible] بالتي هي [illegible]

نفسه ولانه [illegible] التعريف [illegible]

كل منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه [illegible] فلو كان تعبير

عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعلك اكثر اقسام الكيف تخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة

والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر خارج عن محله فقد توجه الاشكال

فيها وخاصيتها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بوجود

متعلق بها من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل منها لا يقتضي تصوره تصور

الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا يبعد ان تصور المنسوب و

المنسوب اليه متقدم على تصور تلك الامور النسبية قلنا انه الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان

يقرأ الاول منصوبا والثاني مرفوعا ولا يلايم القراءة لتمام الرسم وسياقها اما حملنا عبارة التعريف

ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث

وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف ويرد عليها ان الهيئة لفظ مشترك

بين امور فيقال الهيئة الوجودية وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال

هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه

الالفاظ في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن الاخير بان المراد [illegible] لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا

يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فالعرض يخرج [illegible] والجواهر

وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصورها متوقف على تصور امور اخر

بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصورها تصور غيرها الا ان تصورها معلولة لتصورات غيرها [illegible]

اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء

اوليا احترزنا عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لا ينقسم من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة

المعلوم وانقسامه [illegible] فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية

والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم

بما له من الخواص طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني فالثاني في

[illegible]

[illegible] او بما يختص

[illegible] كالحرارة [illegible] وحارا او

[illegible] على الغير [illegible] قال الرازي وهذا التصحيح منه

باخراج الخفة والثقل من المحسوسات مع التصريح في موضع آخر من الشفاء عكسه وعده في بيان الكيفيات المحسوسة انما جرى

الباب وذكره في موضع آخر منه انه لم يثبت عنده بين المتكلمين وكثير [illegible] البرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره يابسا فقط ويستخدم الجواب عن ما بين المتكلمين وكثير من المحصلين [illegible] بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال

الرازي في تصحيح الكيفية المختصة بالعدد وغيرها [illegible] المجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال [illegible]

عن المادة [illegible] الرياضيات بان [illegible] البحث عن احوال العدد [illegible] عن المادة في الخارج [illegible]

اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحث عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض بل هو

عارض للنفوس [illegible] الابدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنه في الرياضيات [illegible] من حيث [illegible]

في الخارج لتحصيل الاغراض [illegible] والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد

ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به [illegible] الكيفيات النفسانية لا تتعلق

بالاجسام [illegible] تستغني عن النفوس [illegible] الذي ذكروا

في بيان [illegible] الانواع الاربعة [illegible] الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع و

الزوجية والفردية او لا وهي اما ان يكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة

الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم يكن محسوسة فاما استعداد [illegible] او لا الاول

هو المسمى بالقوة ان كان استعدادا [illegible] اللاانفعال [illegible] طبيعيا [illegible] الانفعال

والثاني هو المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال [illegible] فهذا التقسيم

الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا [illegible] الاستعداد [illegible]

ان يكون [illegible] وان يكون كيفية نفسانية [illegible] غيره [illegible] الاستقراء الثاني ان الكيفية

[illegible] على الشبه اولا والاول [illegible] غيره [illegible]

في [illegible] فان [illegible] التحريك [illegible] والثاني [illegible] ان يكون متعلقا بالكم

... من حيث هو لا يكون ... فانه ان وجد ... من حيث ...
الثالث الكيفية اما ان يكون ... النفس والاعراض ... والذي يكون ... ان ...
وهو تسميتها انها فعل فالاول هو الحال ... والثالث ... والرابع الانفعاليات
والانفعالات الرابع ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات ولا يكون كذلك
وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة
بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء
والكل ضعيفة متقاربة **الفن الاول** في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب **الباب الاول** في احكام كلية لهذا القسم
وفيه فصول **فصل** في خاصيته وتقسيمه وسبب التسمية اما خاصيته فهو ... ثم افراده
فهي انها تفعل في موادها اشياء وبشارة كما في المغنطيس فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان
تقرر اشباحها في البصر فيدرك ... غير عادية لخروج الثقل والخفة ولانه ذكره الشيخ في فصل الاستقصات
من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم تثبت الرطوبة واليبوسة الكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت البرهان ان الرطب
يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فح هذان الاثنان المحسوسان لا يفعلان مثليهما **اقول** لا
يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فلم يشمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات
الذي ذكره الشيخ في الشفاء في تقسيم الكيفيات ان السواد مثلا يفعل شبيهه في العين وهي ... لا كالثقل
فان فعله في جسمه التحريك وليس ذلك يفعل معناه ان فعل السواد في البصر لا يفعل الثقل في جسمه ... الفرق
في بين الفعل وقابلية الادراك ومنه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح
بان الثقل والخفة ليس من المحسوسات كما زعم الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت البرهان جعلهما
الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلتين شبيهيهما في المواد لا في القوى الحسية كيف وقد صرح في كثير
من المواضع ان كل محسوس فعاله صورته ... في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان وبين
الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم **واما** التسمية الغير
... لا تحتاج الى البيان واما تقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او بعمومها
تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فان خصوص كل من كيفيات المركبات كحلاوة

العسل

[illegible]
[illegible]
... الكلية وان لم
... كما حدث عن الخجل في امور كثيرة حتى فانفعلت بعضها لا
صارت لاجل ذلك حمرة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شبيهة
الشبيه بان ينفعل فيه وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها
وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيفيات
الاجسام نفس اشكالها وبانها تغير الاحجار زعم بعضهم ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات
يعرض للحواس في ذوقيت لاجل الانفعال الحاصل من بعضها عن بعض وبعض الكيفيات حال بعض من شبب
والا لا يفعل البصر من المشفف مثل ما ينفعل من الملون فح لو ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية بالفعل
وان تجزت بالفرض وهي على اشكال متخالفة وعلى تركيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب
الاختلاف الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في الطعوم الذي
يقطع العضو تقطيعا الاعد كثيرا لكون اجزائه صغارا شبيهة النفوذ فهو الحريف والمتلاقي الذي التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب
اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل
الدفع فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومشابهها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وقد يجيء
بعض في مباحث اللون وبعض وبطلان هذا المذهب ثم الذي غير اللون عين الشكل ان الشكل محسوس مع
واللون غير محسوس بل قاصد بهما غير الاخر فان قيل المحسوس الحقيقي الحاصل هو الصورة الحاصلة في الحس
فيجوز ان يجيء الشكل المخصوص لالة البصر اثرا وللالة اللمس اثرا اخر قلنا الحاصل في الحواس ان كانت
شكلا والشكل محسوس فالاثر الحاصل في العين محسوس ... وان لم يكن شكلا الا قبحت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة
الشيء ومثاله لا يجوز ان يكون مباينا له ... ثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروائح فيها تضاد دون
الاشكال اولا انضاد فيها حجة الغريب الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ... اللون شكلا لتوقف الشيء على
نفسه فان الان لانا ان اوجد قرب حيسا واحدا على لونين مختلفين بحيث يتميز منه كاطراف الحمام ...

شفافا ويقولون ان التراب يكتسب [illegible] لهذه
الاشياء لا لانفعال المحسوس ولا لاختلاف الاحساسات لا لاختلاف المنفعلات [illegible] بحسب
الاوضاع المختلفة والجواب [illegible]
جهات ولكل جهة بها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى الناظر [illegible] في الرؤية لا يستر
المقابلة فيها لا لان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وان صدق ان اختلاف
الاحساسات لاختلاف المنفعلات واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج
اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد اخر وكيل اخر كان لونا وطعما اخر وليس سائر الكيفيات
التي تجري مجراها [illegible] والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حد ما الواقعة بين الغايات متوسطة والمزاج
الالوان [illegible] فليس شيء من المزاج لونا ولا طعما فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة
ليست بغاية فهي امور غير الامزجة **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد اورد في هذا الباب الخشونة والملاسة
والصلابة واللين فنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول **فصل** في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ
في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات
وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة
فيعرض ان تجمع المتشابهات وتفرق المختلفات [illegible] الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل
ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور
في الشفاء فان فعل الحرارة فعلها الاول يحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف [illegible] رقة القوام
ونقابلها التكاثف [illegible] غلظ القوام وتصعيده اللطيف من الاجزاء تخلخلا من باب الوضع [illegible] اجتماعا للاجزاء
الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها [illegible] تفاوت الاجزاء بحيث [illegible] جرم غريب
وهي الفعلية في الحرارة [illegible] لا بمجرد اثرها اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم جوهر
على ما زعمه الامام والجملة فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف
القوابل الاثار المختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف
ثم يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما تفرق [illegible] بان يخبر الاجزاء الهوائية

من النارية

[illegible]
[illegible] ان حدث من الحرارة
الغريبة حركة [illegible] التصعيد [illegible] لا الانحدار والالفان كان الغالب هو اللطيف
تصعد بالكلية كالزئبق وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث [illegible] كما في الرصاص والقلعي
كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم
حصول التصعيد والتفرق بها مع تحقق [illegible] ذكر خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات
فيما ذكرنا [illegible] اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك يعد الحطب وتفرقه
واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد
والذهب والحيوان المسمى بسمندل مع قدرتها على جمع المتشاكلات [illegible] بياض البيض وصفرته [illegible] لانا نقول
اما تفريق الماء فليس كذلك [illegible] احالت جزءا منه هواء فوقع الفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم لزم
ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان جزءا منها [illegible] متمسكة بالمائية فاذا فرقت
بينهما عرض تفرق الاجزاء المائية والترابية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تفريقها باعانة الحيل التي يتولاها
اصحاب الاكسير وخصوصا اذا ضمت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لم تفرقه لان التلازم
بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها الى التصعيد جذبه الباقي الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية [illegible]
المانع لتفرقه [illegible] عدم [illegible] واما عقد البيض فليس جمعا [illegible] بل هو احالة في قوامه ثم ان النار
يفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا نظائرها [illegible] للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات
ولا هو رسم لانه تعريف بلازم [illegible] الى ماهية الملزوم [illegible] فان من لم يشاهد النار [illegible]
من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة [illegible]
هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها واثارها بحيث [illegible] عن غيرها عند العقل [illegible] الحس ما هو [illegible]
في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من الناس من انكر وجود البرودة وجعلها عدما
للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقق فلان وجودان متقابلان لها ولا يمكن اسناد
الضعف الوجودي الى العدم ولا الى الحسية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين [illegible]

[illegible]

ولان الحرارة غير [illegible]

بهذه الحرارات العرضية **فصل** في ماهية الحرارة الغريزية [illegible] الحرارة على الحرارة

النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة
بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لانه بمفهوم واحد وهو الكيفية الملموسة التي توجب التلطيف والتصعيد
وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يشك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات
السماوية وعلى الطبيعة الفائضة في الابدان وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في البدن الحيوان وهي في
كل من الكواكب والروح صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار ام ذلك راجع واطلاق الحار على ما منه الحرارة
وان لم يتم فيه الحس بالحرارة فيه تردد والحق انه لم يثبت فيما منه الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار فان الغريزي توجد
بافاعيه والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض في ايسه لمن اوجمع الحرارة او منعها عن التحليل فليس كذلك
واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هي من جنس الفلك النوع الحرارة النارية
ام لا قال الشيخ في القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء
معاونة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك
الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتقاوم الحار
الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها
الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية آلة للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا
يقال برودة غريزية **وحكي** في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المنوية التي
بها تتعلق علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام
السماوية فان المزاج المعتدل بوجه مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه وفرق بين الحار السماوي
والحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعه الحيوة
التي لا تتبعه النارية وبسببها صار الروح جسما الهيا نسبته من البدن والاعضاء نسبة
العقل من القوى النفسانية فللعقل فضل المجردات والروح فضل الاجسام وزعم الامام الرازي انه

[illegible]

[illegible] الحرارة افادت من النضج
والنضج ما ليس عنده على الغريزية تفريق ما لا اجزاء فهذا السبب في الحرارة الغريزية فالتفاوت بين الحرارتين
ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو تمكنت الغريبة جزءا والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية
اقول يرد عليه ما ذكره ان يكون الشيء عنده اكثر ضررا وضعفه تضعف فيه لا لا تقوى على شيء منها عنده كماله وشدته
وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين ان يرفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يرفع
عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وامرضته زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن
تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يتسخن بالاهوية الحارة او بالحميات فاي تفاوت بين
الاشياء المقوية لهذه الحرارة ودفعها عن البدن ونضجها وتبعيده الى الصحة والسلامة بعد ان اشرف على الهلاك
[illegible] الافعال التي تصدر عن الغريزية التي هي مكنونة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انكلها [illegible]
الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور ام هي صادرة لا عن شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا القعود والسكون
او عن النفس والنفس لا تفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد
بما في كل منها من التحريكات والتشبيهات والتحليلات الى الحرارة شانها الاحراق والتفريق وبعض الحار
الاسطقسي كما في الاسطقسات بطبايعها شديدة الميل الى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام
ويحفظها عن التفرق هو الحار الغريزي بمساعدة ام النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الاجسام الطبيعية
لا يتم الاثر من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة
الميل الى القوى المحركة وكما ان طبيعة النار حارة الجوهر كما ان معنى الوجود وجود في الجوهر فكذلك بذاته لا
بحرارة زائدة مبدأ الحرارة الغريزية فيما كان في طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لا
بحرارة زائدة هي في ذاته بذاته حرارة وحارة لا لان تلك الحرارة نوع اخر اعلى واشرف من هذه الحرارات
وذاته بالحقيقة نار اخرى [illegible] هذه المركبات [illegible] لطيفة [illegible] فقط [illegible] الاثير
بل [illegible] غير محسوسة بهذه الحواس والطبيعة والنفس عندنا حارتان غير نيرتان ولها طبقات كثيرة
الروح التي هي مطية للنفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعم الجمهور بل من جنس الاجرام السماوية

[illegible]
فصل [illegible]
تفرق من [illegible]
في ماهية الرطوبة واليبوسة وفيها ورد في كلام [illegible]
ورد الشيخ في الشفاء بان الالتصاق لو كان الرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة وليس كذلك
والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي يكون الجسم
سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه
وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق وبرهانها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
الجسم لسهولة الالتصاق اذ لا شك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم
ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ لا شك ان الشيء كلما كان ارطب كان
اسهل التصاقا بالغير وليس العسل اسهل التصاقا من الماء وان عنيت به شدة الالتصاق وكثرته ودوام الالتصاق
فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وان طلبت الرطوبة بتقليل الالتصاق
حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي
ما به يستعد الجسم للالتصاق وبرهانها لا مع سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال **اقول** اعتراض الشيخ
ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا اوجد هذا التفسير في بعض
كتبه من غير [illegible] على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره
من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يجب
ان يكون اليابس المدقوق جدا كالطعام المحترقة رطبا لكونه كذلك واجاب انه يجوز ان يكون ذلك لفرط ما تخلل
الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة لولا فرط اللطافة
لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها
قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة
وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين تلطف ما فيه من الهواء نارا
صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة فقد خلقه الهواء بحالها ومنها انه يحضر
هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا من تشتت وخلط الهواء

بالتراب

بالتراب ليس كذلك [illegible] فالجواب ان ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible] ويكون معه قوام غير سيال والتصاق
بخلاف فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغير ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة
والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة التفرق وتركه اولى وكذا اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما
يتفرق اجزاؤه ويتحرك بسهولة الى ضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض ومنها ما تركبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول
هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسر الاجتماع فظهر الفرق منهما ومن الهشاشة كما
بينهما ومن الصلابة **وانما بيان انهما** فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق
وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لا محالة اذ فيها هي ايضا
لا صعوبة قبول الاشكال فهو كلام مجازي اريد به ظاهره فان السهولة والصعوبة من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا
بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طبيعته عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طبيعته
مانع ممنع من ذلك مع امكانه فحينئذ يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا اليبوسة
محسوسة بالذات بل ان كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بالمانع عن التشكل والذي يؤكده [illegible]
سواء فسرت بالفاعلية او بالقابلية وسواء كانت الفاعلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان لا يكون صفة زائدة على
الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان [illegible] القابلية
حاصلة للجسم لذاته مع [illegible] لا شأن للجسم قبول التشكلات في ذاته فان هذا القبول حاصل لليابس مع
واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت القابلية الاعم للجسم للاشكال حاصلة له لذاته
استحال ان يستند الى علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة
بهذا التفسير ليست وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء مع كونها صفة له لا اخر ولا برد ولا [illegible]
ولو كانت رطوبتها وجودية كانت الاحساس بها [illegible] كون هذا الغض محل صرفا وذكر ان الشيخ بل
في فصل الطعوم [illegible] ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض
الحكماء لعله اراد بغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة
الالتصاق اعني البلة وهذا حسن والله اعلم بالصواب **فصل** في اللطافة والكثافة واللزوجة

و[illegible] الطف [illegible] وفيه سهولة قبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا [illegible] ان يكون [illegible]
مع زيادة صغر فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة [illegible] الاكبر [illegible] الالتزام ويقال
للتخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يتخللها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مستعمل ههنا
ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في الطبيعيات يقال
للمتخلخل لا على ما [illegible] يعرف المشهور ويقال لما لا يقاوم الجسم الا قوام قريب للتقطيع والتشكيل من الفعال
يقع فيه ويقال للقبول للالة بجامع الجبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم اذ كم [illegible]
وللكثيف معان ثلثة مقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هنالك هو بعينه الرقة المذكورة
ههنا سهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة
فيلزم خروج الرطوبة من الكيفيات الانفعالية فيهما مع ان ثبوت ذلك مطلوب له في ذلك الفصل الطبيعي والاولى
ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة والتخلخل فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة في الفعل
والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال والا التزجية كيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان التزج [illegible] يبعد
تشكله بايسر شكل اريد ولكن يفرقه عسر [illegible] متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يتفرقه
فهو بعيد التشكل وسهل التفريق لغلبة اليبس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ههنا رطبا و
مبتلا ومنقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يرد
الرطوبة بمقارنته رطب فان نفذت الرطوبة في باطنه وهو المنقع والجفاف مقابل البلة **فصل** في الثقل والخفة
وفيه مباحث الاول ان الشيخ قال في الحدود الاتحاد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فرق
على انه مبدأ المدافعة لانفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس فيهما
الميل ليعد الطبيعة والقسر [illegible] وغير الطبيعية لانها قد تكون نفسانية والعدم عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة
يشتد ويضعف والطبيعة ليست كذلك وثانيها ان الميل ثبت للميل لما اعتبر المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها كلاهما
لمتساويين حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها فعلا يمنع عن انجذاب الاخر اليه وهو غير المدافعة
لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الا جانب العلو والسفل وفعلها لم يتم فاما ما يجيء غير محسوس
فثبت ان لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة والثقل

فهو نفس الشيخ في الحدود والقول بانه [illegible] قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع [illegible] طبيعية يتحرك بها الجسم
الى المحيط [illegible] العالم عنه كونه
في ذلك الموضع [illegible] من [illegible] كل جانب [illegible] **اقول**
قوله بالطبع ليس بجيد كما زعمه بعض والصحة لمركز حيز الارض من مراكز الكرات المحاربة له الا ان الثقيل لا يتحرك اليها
بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول القاطع للجهات كما زعمه الرازي بل صفته للحركة احترازا عن الحركة
القسرية على ما هو التحقيق من ان في عبارات الطبيعة التي تقتضي القسر ليخرج من الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر [illegible]
الثقيل المرمي الى فوق ثم ان قوله قوة طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة او مبدأها **اقسام** الميل
طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل
وهو الميل الهابط والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي والنفساني قد يكون مستديرا وقد يكون
مستقيما ويختلف باختلاف الارادات **وخامسها** ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند ما يكون في حيزها
الطبيعي قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب الشفاء واعلم ان القدماء من غير حجة فيما عليه فضلا عن
البرهانية **اقول** هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدأه ولازمه عدمه ثم المانع
وسادسها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند خروجها
حين خروجها عن الموضع الطبيعي او النفس عند الارادة باستخدام الطبيعة ولا ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتين الجهة
في الجسم الذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع او بعدا عنه عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان
كذلك لزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان الجهة في
جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها في ذكرنا [illegible] المنع الذي اورده الامام الرازي
على كلام الشيخ في الموضعين من الشفاء وهو ما قال في الفصل الذي فيه ان يبين ان لا يجتمع حركتين كما بالتجديد والقسر الاول
من قول ان الميلين مجتمعان كيف يمكن ان يكون فيه شيء يقتضي جهة وفيه يقتضي الحجر عنها ولا نظن ان الحجر المرمي
الى فوق فيه ميل الى تحت البتة بل فيه مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي
يتكلم فيه في الحركة القسرية الحركة القسرية قوة يستمدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصادمات
كانت تتصل عليه بما يماسه ويخرق به فكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي وقوله ميل الطبيعي ثم رجح الميل
الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها بمعنى الامكان الاستعدادي القابل للفعل

[illegible] الطبيعة [illegible]

وسابعها أن الميل الطبيعي لا يكون إلا إلى جهة [illegible]

كما عرفت في مبحث الحركة من الميل فإن كان هو السبب [illegible] الحادث فيه من

طباع المتحرك فينقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد إلى جهة

وإلى الاستحالة في الكيف كميل [illegible] إلى الصلابة [illegible] الخضرة إلى الصفرة وكميل الحيوان

عند نزوعه الإرادي إلى جهة ومنه ما يحدث من تأثير أمر خارج عن الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس

وكذلك عند سلب الطبيعة سواء كانت مستقلة أو مقهورة بالنفس أو مقهورة بأمر خارج لكن المحسوس من جزء الأرض

ليس إلا الميل الكائن القسري فيه يختلف بحسب [illegible] قبوله [illegible] عنه بحسب أمور [illegible] أو عرضية فالاختلاف

الذي هو بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفه فالأقوى بحسب الطبع أكثر [illegible] وأشد [illegible] من قبول الميل القسري

والأضعف [illegible] العدم لكن القاسر عنه [illegible] الصغير أو العدم لكنه من دفع الموانع [illegible] أو

كالتخلخل الذي لأجله تطرق إليه الموانع بسهولة [illegible] ونحو ذلك وثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين مختلفتين

الجهة في جسم واحد أحدهما بالذات والأخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة متحركة بحركة بالعرض كذلك

يجوز أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات والآخر بالعرض كالحجر عليه إنسان يمشي فإنه يحس

بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء [illegible] وهو ميله الآخر بالعرض الذي للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين

مختلفين أحدهما بالطبع والآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين [illegible] الميل شدة وضعفا [illegible]

فيجب اختلاف الجسم في الطبيعة [illegible] فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو في الكيف كالتكاثف والتخلخل فالأكثف أشد

ميلا إلى الهبوط من الألطف والعكس في الصعود وفي الوضع كاندماج الأجزاء وتفرقها وقد يختلف [illegible] خارجية

من رقة قوام [illegible] وغلظه وأما القسري فيجب [illegible] إليه إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا كان في الجسم [illegible] ميل طبيعي

بالفعل وميل قسري يتقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة

حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم [illegible] الموانع الخارجية مع الطبيعة [illegible] قليلا قليلا [illegible] الميل

القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة [illegible] من الميل القسري فيفقد الجسم

الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقي فيها واشتد بزوال الضعف فيكون الأمرين

قوة الطبيعة والميل القسري [illegible] من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة

[illegible]

[illegible] وقد عرفت [illegible] حال الميلين الطبيعي والقسري [illegible]

البرودة [illegible] الحرارة بأسباب خارجة [illegible]

[illegible] متوسطة بين غايتي الحرارة الغريزية والبرودة

الذاتية تارة [illegible] وتارة [illegible] متوسطا [illegible] بحسب [illegible] الحرارة

العارضة والطبيعية [illegible] كالهواء المبرد [illegible] فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان [illegible]

[illegible] ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي [illegible] الميل القسري والطبيعية [illegible] لكن الفرق بين الميلين

الطبيعي والقسري [illegible] بين البرودة الذاتية والحرارة القسرية [illegible] كما ذكرنا [illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible] الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية [illegible] التي [illegible] ولكن [illegible]

[illegible] من الحرارة والبرودة [illegible] وتاسعها أنه [illegible]

اجتماع الميلين [illegible] الجسم الإبداعي الذي [illegible]

الطبع [illegible] حركاتها [illegible] العالم [illegible]

وذلك [illegible] لأن قاعدة الإمكان الأشرف [illegible] الطبيعية [illegible]

فلا [illegible] الزيادة [illegible] خارج [illegible] الجسم [illegible] فإن الهواء [illegible]

[illegible] خارج [illegible] حركة وعاشرها أن العنصر في [illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible]

[illegible] السفلي [illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible] لا يعقل بجسم واحد [illegible] إلا جهتين [illegible] أن [illegible]

[illegible] الألوان والطعوم [illegible]

[illegible] أن [illegible] حركة ولا سكونا [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] في الحركة [illegible] بعد حركة [illegible]

[illegible] والسكون [illegible] بأن حركة [illegible]

[illegible] بزمان [illegible] ذلك لجواز أن [illegible] زمان [illegible]

كما في اجزاء [illegible] خروج بعضها عن حيزه بالقسر [illegible] الذات [illegible]
او مالم يحرك اليه لم يتحرك بحجر [illegible] ان تقارن تحركت اليه الحركات [illegible]
بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد حالة يولد اشياء مختلفة من الحركات و
غيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم
بشرط حركاته وكتوليد مماسة الجسم لحيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الالم بشرط توليده تفرق الاتصال
والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير مذهبهم في الميل واقسامه على راى الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق
في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير قار في
البقاء في كل جسم بتخصه انما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به
بعض العقلاء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يعطى الايصال لانه المحرك و
المدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود
الميل الى الوصول ولا يقتضي بقاؤه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل يستحيل بقاؤها لان المستدعى للميل
والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى
المطلوب فلا يكون الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادي عشرها ان الميل ربما كان قارة و
ان وقع في بعض افرادها تدريج ايضا كالحركة التي لا يتصور الا تدريجي الشيء كالاين والكم وغيرها وذلك لان
الميل لابد من وجوده عند الوصولات لا حدود لطالب غير منقسمة في الحدوث والوجود في حد غير منقسم كان
موجودا في آن وان استمر قبله او بعده ايضا وثاني عشرها ان لا تقابل بين الثقل والخفة اذ الثقل
يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان
الموجبان تباعد المحلين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يكونا متقابلا وقد علمت ان السكون الذي بين
حركتي الثقيل الصاعد والهابط انما حصل من تعادل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين
لعدم اجتماعهما على ما سيقف ان جميع في ذلك الزمان الانان الطرفان ففي آن اوله كان آخر زمان الميل
القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة
بعد فراغها عن آثار تراخي الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها
فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما

بالذات

بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء في الارتفاع والانخفاض وانها من باب الوضع على ان المحسوس ليس
نحو الوضع [illegible] بل لازم آخر من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرها فليس من هذا الباب اما اللين فله
صفتان الانغماز اي قبول الغمز وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات
وليس اللين نفسه باقي الصفتين لانه يوجد مع عدمها ولان اللين غير محسوس بالبصر اما محسوسان به فاللين
عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلب فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي فيه
المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر واما الشكل فقد علمت واما المقاومة
فلو كانت صلابة كانت الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية
واما سائر الكيفيات التي هي ضده بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فالاولى
ذكرها في موضع آخر حين اشتغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسبت ذكرها في
هذا المقام لكون المذوق نوعا من الملموس لكن اخرها لكون البحث فيها مختصرا فالاولى ان نذكرها في ذيل الكيفيات المبصرة
بهذا الموضع لاستدعائه الى التحرير الجود والاستيفاء بافاضة العلم والكمال الوجود **الباب الثالث** في الكيفيات
المبصرة وفيه فصول **فصل** في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى انه لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان
من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرها فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا المتكثرة السطوح المتعاكسة منها النور بعضها الى بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا مخالطة الهواء
ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاس منها وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي
واما السواد فمن عدم غور الضوء في عمق الجسم لكثافته واندماج اجزائه واما من قال ان البياض هو راجع الى النور والسواد
الى الظلمة وبانه الالوان متخذة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما نسبه السواد للماء نظرا الى انه يخرج الهواء
فلا يمكن نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل التراب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة
لا متخيلة وان كانت تتخيل في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها
وحدوثها باسباب اخرى التي هي بالحقيقة [illegible] الالوان واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن
الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض من غير هذا الطريق المذكور ام لا وذكر في المقالة الثالثة من علم
النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكن على

ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه ايضا كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع انه لم يحدث
فيه تخلخل وهوائية بل خرجت الهوائية عنه وصار اصلب مما كان [illegible] وكالدواء المسمى بلبن العذراء
فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى في غاية الشفاف ثم يطبخ المرداسنج
في ما طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية
الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض وكالجص فانه فليس ابيضاضه لانه نشف فتفرق قد
دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكالجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتفريك مع ان
تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الانتهاء من البياض الى السواد حيث يكون
تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم
السواد يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان اذ لو كان كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لها ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما الى الالوان
اذ لو لم اختلفت الا الاختلاف المشف عنه وجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا
ينعكس بحكم التجربة هذا الحجة بانه … في الشف ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب
ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض اقوى … ولا يتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء
للاجزاء الشفافة … ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس
السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والجبائي صاحب كتاب المواقف … هو من سوء فهمه او سوء ظنه بكلام
الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالشف على
الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض وزعم ان البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى الغلط
حاش من ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد وتمسك بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان
قولهم لا كذلك انه غير قابل للبياض ان عنوا انه على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كثيرا ما نشاهد الشيب بعد الشباب وان عنوا انه على سبيل
الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة قيما لها وينفذ المبيضات فيه فقد … اصحاب الاكسير انهم
يبيضون النحاس … وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان في مادة البياض تقبل
الالوان دون مادة السواد ولا يقبلها فدل على ان مادة البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي منه
والتبخيل … لزوال سبب الاول … سبب الثاني اقول لا شبهة في القابل دوام اتصافه بلون لا يمكن

[illegible] يكون اخر … السواد … فلا يمكن ان ينصف … وكذا … الفرق
ان … والضوء … بالعدم
… الوجودي والا ينسلخ العدمي وهو ما ذكر بان
… مع الالوان وكل ما هو الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل السواد يجب ان يعرى عن الالوان كلها و
الجواب ان الصغرى كاذبة لانه يصل ما يسري اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الاعراء … البياض ان اريد بالقبول الامكان
الذي مع الفعلية منعت الكبرى … وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الاتصاف عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم
باطل وكذا الملزوم … بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وذلك حق تتمة اعلم
ان كل ما يحدث من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة من تفرق الاركان
بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والهالية والالوان المسموعات المشفة وكالحجر المكسور بحيث اخضرة
ولا القضيان … من الصور … الكل …
حسب اختلاف المظاهر ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي تتركب
… ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب
… ان التركيب المخصوص لهذا اللون المخصوص … لا كيف … من هذا
التركيب … حقيقة مفردة فلا **فصل** في النور المحسوس اعلم ان النور ان اريد به الظاهر لذاته والمظهر لغيره
… فيكون حقيقة بسيطة كالوجود … واجب لذاته … وهو ما سواه ومنه انوار
… واجب … الاشد … انوار … الاشد …
اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف … الاجسام الكثيفة
فانها … لا تخلو من نور … الاعدام والامكانات … مسكنه الاشراق
وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة
ومنهم من زعم انه جوهر جسماني … انه عرض … انه ليس من الاعراض التي يحصل في انفعال المادة وبالجملة
… ولكنا … من زعم انه جسم ان …
ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية … تقدير حسية يكون
قابلا من الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والتخلخل … واللين والصلابة وامثالها وكذا عن الكيفيات

المقتضية [illegible]
تنقل والكثافة [illegible] ان يكون [illegible] الاجسام [illegible]
جسم [illegible] ان النور اجسام صغار ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء [illegible]
اجرام الكوكبة ورابة الانارة لا ينفصل اجزاؤها في دار ولا يزيدها الذبول والانتقاص [illegible]
مقدارها او مقدار اجزائها او كونها رابة التضعيف او التبدل غير ما يتحلل عن جرمها فيكون اجساما
اجساما تستحيل غذائية كائنة فاسدة وذلك صح في الفلكيات ولا الذي ذكره كتب الفن لابطال مذهب
القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما لكانت حركته طبيعية
والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له والثاني ان
النور اذا دخل في الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى او لا يبقى فان بقيت
فهل بقيت في البيت او يخرج فان قيل انها خرجت من الكوة قبل السداد فهو محال لان السد لما كان
سببا لانقطاعها فلابد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت في البيت فيلزم
ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين
يوجب انعدام احدهما وهو معلوم البطلان والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون امرا زائدا على كونها اجساما او
ان يكون نفس ذاتها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم
مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان يقال انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا
ايضا باطل لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب
انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا والرابع
ان الشمس اذا طلعت في الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء في الفلك الرابع
الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف
كما بيناه فيما كتبناه على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولو كان
حدوثه بالحركة بل ما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون
بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرأ المانع لم يقع الافاضة فينعدم
الفائض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن مشروطا بالمادة فكما عدمه نفسه السداد عن الافاضة بعدم الشعاع

في البيت

عن البيت [illegible] ان النور [illegible]
[illegible] نور من حجاب
مثال [illegible] ثالث فجوابه ان المفهوم في المفهوم
[illegible] ولو كان نفس الوجه فان مفهومه غير مفهوم الجنس والكلي وجود الجسم بالجسمية فالاول
مغالطة في باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجه بجريانه فيه بان يقال المفهوم من الوجه
غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم ويمكن دفعها بان مفهوم النور والوجه غير مفهوم
الجسم لكن المفهومات المختلفة قد يكون في الاعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما الدليل الرابع فلان سببه اليقيني
على الانفصال والقطع لمنعه لا على مجرد الجوهرية والجسمية **فصل** في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف
كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار
بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا
فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد
ما هو اكثر ظهورا في الافق ظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان
ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر
بنور السراج لم يرها وكذا نسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا ثم انه
من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس
وهو يزول الامر بالتدريج حتى صار ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى لونها لا لخفائه في نفسه
كما ان الحس بالليل يعاين اللوامع ولا يحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان
فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا بظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها
هذا بيان مذهبهم اقول لابد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس
الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخلو اما ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل
والا لكان الضوء امرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري ما ينفعل
عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فثبت ان الضوء عبارة

عن ان يوجب الظهور فيكون ايجاده وجودا لكن نفي الكلام في ان ما يسمى اللون [illegible]
سوابط الاشعاع [illegible]
عبارة عن [illegible]
والذي وقع في الاستدلال على التغاير بينهما ثلاثة وجوه الاول ان ظهور اللون [illegible] مرادف اما
اللون او صفة نسبية او غير نسبية والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد و
الاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في ان تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور
اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية مترتبة زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا
ان ذلك الظهور متجدد وحالة نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني
ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه
وهو محال لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا سائر الالوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون
كالماء والبلور اذا وقع عليها الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا
انعكس منه الى المقابل فتارة ينعكس الضوء عنه الى الجسم الاخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قويا حتى يحمر
المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره ظهورا من دون ان يفيد لونا فان قيل هذا البريق عبارة
عن ظهور اللون في ذلك القابل فنقول فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه صار اخفى ظهور المنعكس اليه
والظلمة واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مدفوع بان ظهور اللون عبارة عن وجوده او صفة حقيقية
[illegible] فالحكمة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقد يوجب ان يكون الضوء
نفس اللون فقط نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كان الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير
بالاعتبار وان الضوء [illegible] الوجود [illegible] بعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود
بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجه النوري وحامل عدمه
على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على
مراتب تركيب الانوار فتعين بذلك معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير
اللون لان النور باعتبار [illegible] يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا مشوب مع عدم او ظلمة والالوان
مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما تقدم من ان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب

النور [illegible] شدة وضعف [illegible] الاختلاف [illegible] الشدة والضعف [illegible] تركيبات و
تركيبات [illegible]
[illegible] فان هذه الالوان امور زائدة
على الانوار [illegible] المادة [illegible] جميع الاقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والاملاك ثابت
فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الآثار من
[illegible] على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور اخر من جهة مقابلة المنير ومن قال لان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء
عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين الماهية لم يقل بان كل وجود عين كل ماهية بل يلزمه ان لا يكون وجود
وجوده [illegible] فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن باعتبار الالوان لا باعتبار الانوار كما
ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن باعتبار ماهيات لا باعتبار موجودات مع ان الوجود و
الماهية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلام [illegible] واما الوجه الثالث
فيبين وجه ضعفه مما [illegible] وكذا الوجه الرابع بما ذكره [illegible] فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف
اللمعان الواقع على الشيء وقد يكون لشدة اللمعان الواقع على المقابل من عكس المضيء واللون قد يكون ضوءه
فقط [illegible] عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد المنعكس اليه مع ان الكلام في مباحث العكس
طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى الجسم الاخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالة فان الصقيل قد يكون
ذا لون وضوء لكن المنعكس منه لاجل مقابلة ليس الا ما حصل من نور اخر متوسط على نسبة وضعية مخصوصة بينها
وبينها لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فانعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فيقع في ذلك النير
لا في المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية بينهما او في احدهما
ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وذلك ان الالوان اما
تحدث بالفعل عند حصول الضوء وهو ضوء الذي كان في ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كالشمس
يسمى ضياء والا عرضي كالقمر ويسمى نورا ايضا في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي
ذات ضياء [illegible] والنور العقلي هو النور الذي به يستنير لون الجسم وهو ايضا ذاتي وعرضي و
الاول يسمى شعاعا والثاني كالمرآة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل في مقابلة المضيء لذاته
كضوء القمر ونور وجه الارض ضوءا اولا وان كان في مقابلة المضيء بغيره كضوء وجه الارض

قبل طلوع الشمس لكنه [illegible] الشمس [illegible]
هذا مع [illegible]
برتبة [illegible] الضوء بالكلية ويتقدم [illegible]
فتحت ما في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية في الجسم المظلم والا لما قدرنا على [illegible]
غير الضياء صفة اخرى والا لما فيه قوة امكانية لم يكن حالة الابصار الظلمة وحتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا
بل سلبا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ واثباته والدليل عليه انا
لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع عن الرؤية
كما اذا كنت في غار مظلم وفيه جمرة لكنه مع تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا رايته ولا يمنعك الهواء الواقف
بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية ويرتفع بان اللون اذا كان في
نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا ولقائل ان
يقول لا شك ان اللون له هوية في نفسه لا انه يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة
[illegible] ان يكون له لون مرئي ووجود ذلك اللون ذكره بحيث يصح ان يرى [illegible] لا يجوز ان
يكون التوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة
على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن ان يكون
موجودا في تلك الحالة والا لما لعلمنا ان شرط الابصار تذنيب ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام
كالكواكب [illegible] التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان
المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء كالنار فانها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس
فانا لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها حتى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانا نرى في الظلمة دون
النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف فاما في
الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة [illegible] ليس متوقف ذلك
على الظلمة [illegible] فظهر ان الظلمة ليست من شرائطه هذا **الباب الرابع** في الكيفيات المسموعة وفيه
فصول **فصل** في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج المماسة بعنف او تفريق بعنف
كقرع المنقار [illegible] وقلع الكرباس [illegible] الا ان يتموج في جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين

بنقف

بعنف [illegible]
بعيد [illegible]
[illegible] للسمع كما
[illegible] ان الصوت [illegible] بالحرف
[illegible] القرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون والذي من الاصوات تحس باللمس او البصر [illegible]
السمع بصوت ولا القلع القرع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت
[illegible] الامر [illegible] فهي غير الصوت **فصل** في اثبات وجود الصوت في الخارج [illegible] ان العقول
ان الصوت لا وجود له في الخارج [illegible] انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج [illegible] ذلك بانا لا [illegible]
الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان [illegible] لا يبقى في المتموج الواصل الى الصماخ فكان يجب ان لا ندرك
جهتها كما ان اليد [illegible] بين ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من
الشمال لانها لا يدرك البعيد [illegible] ولا التمييز بين الجهات [illegible] بالسمع يقع التمييز بين الجهات
ولذا بين القريب والبعيد من الاصوات [illegible] انا ندرك الاصوات [illegible] حيث هي فيكون موجودا في خارج الصماخ و
اجيب بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما يرد من تلك الجهة وانما تميز بين القريب والبعيد لان الاثر [illegible]
من القرع القريب اقوى ومن البعيد اضعف ودفع الاول بان [illegible] الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن
اليسرى [illegible] او في الاذن اليمنى ولم شعور بالجهة والثاني بانه يبطل لو لا انا ندرك التفرقة بين البعيد القوي و
الضعيف القريب [illegible] اذا اسمعنا صوتين [illegible] مختلفين في القوة والضعف وجب ان يتطلع اختلافهما بالقرب
والبعد **اقول** لكن [illegible] المدرك والمحسوس لابد وان يكون امرا موجودا عند المدرك [illegible]
والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون على [illegible] الصوت [illegible] التموج وان كانا موجودين عند السامعة
لكن صفتي البعد والقرب غير موجودتين عنده [illegible] والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن [illegible] تعلقها [illegible]
الهواء المجاور [illegible] كانهما شيء واحد فتعلقت به النفس تعلقا [illegible] بالعرض [illegible] يحدث فيه شيء [illegible] للنفس ادراك
لشيء [illegible] من الجهات [illegible] والجهة التي لها وغير ذلك ادركت النفس له كما هو عليه **فصل**
في سبب ثقل الصوت وحدته وبعض الصدا والطنين والحروف سبب الحدة صلابة المقرع وملاسته [illegible] الاجسام
[illegible] وشدة [illegible] وضيق منفذ الهواء وقربه من السامع [illegible] هذه الاسباب [illegible]
الى السمع [illegible] هذه الصور [illegible] الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب [illegible] البمية [illegible] للزيادة

[illegible]

[illegible]

جانب الخلاف ويكون منقطعا [illegible]

في ذلك صوت هو الصدا واذا انكسر ذلك [illegible]

كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه تقارع واما الحروف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر

يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف هذه عبارة الشيخ وعرضها في عبارة جميع

من العقلاء وجمع العارض المعروض في عبارة بعضهم اقول والنقل صحيح وجهه ان نسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت

كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد واما العروض في ظرف التحليل العقلي

لا في الخارج بان يكون هنا المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما عنده غير صوت عن

صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن تميز

الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من

الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازا عن مثل الغنة والتفخيم بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع

على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والتفخيم قال بعض العلماء

والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف

باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف الغنة والتفخيم ونحوهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا

خفا في ان هذا التعريف واشباهه التي للمحسوسات تعريف بالاخفى عن المقصود ومزيد توضيح للهيئة الواضحة

عند العقل وتنبيه على خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني

الحركات الثلث تعد عندهم من الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة

متولدة من حركات تجانسها اعني الفتحة من الالف والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة و

هي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويخرج

فيها الواو والياء المتحركان وكذا ان ولدت كذلك اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتا

والالف [illegible] مع الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هي من خواص الاجسام من الحركة عبارة

عن كيفية حادثة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء

كسرة

كسرة والسكون [illegible] لا يمتنع الابتداء بالساكن

الصامت [illegible]

[illegible] ان كان مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحروف باعتبار

آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وانما يوجد في اول زمان ارسال

النفس كانه جمع الى آخر زمانه كالطاء [illegible] وما يقع في وسط الكلمة يحتجب بالآنين امر وهي انه في الصوت يكون

انه طرف له كالنقط للخطوط لانه ما يشبه الزماني كالكاف والتاء لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ به

منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتيازها لان بعضها على البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت

مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا والاول يتبدل بالفتح او

او الضم او الكسر والثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل بل

وقل وبع لمماثلة المقصور الممدود في الوزن ومسلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين في لغة العرب او

في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض صنفية او شخصية اما التصنيف

فكالاختلاف بكونها ساكنة او متحركة مضمومة او مفتوحة او مكسورة او مدغمة فيه وغير ذلك واما التشخيص فكالكاف الذي

يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص في موضع مخصوص ويراد بهذا ما يليق

بالعلوم الطبيعية **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة والمشمومة وفي اثبات عرضيتهما وفيه فصول **فصل** في طعوم الاجسام

اما ان يكون عديم الطعم او ذات طعوم والاول هو التفه المسيخ وهو ما لا طعم له حقيقة واما عادة حسا فقط

فان النحاس والحديد واشباههما مما لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان لم يدرك وكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه يظهر

منه اجزاء لطيفة يظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في افراده ثمانية تسعة اقسام الحرافة

والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان الطعم اما لطيف او كثيف القابل

كثيف او معتدل والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة

وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي

اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل

التفه فالحرافة اشد الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة بارده

لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخلطة

وامتزاج فيها ان كثرت ارضيته ومائيته [illegible] عن البوارق والملح [illegible] من الحلو الى الاكول العفص
ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحديثة [illegible] عفصة ثم [illegible]
باستحالة المتشر المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم والعنب وذلك يكون ذا قبض [illegible]
الحلاوة والعفص القابض يتغاير في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان
في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ
وكاجتماع المرارة والحرارة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندبا ولا ينبغي ان يكون هذه الطعوم
انما يكون بسبب انها بما تحدث ذوقا كثرت بعضها لما ائتلف فتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز
في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز من الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان فيسمى الحرافة
والاخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتخشين وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما
يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزايد على هذا القدر فاللايق بايراده فيه علم الطب **فصل** في الروائح المشهورة
ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلثة احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة
العنبر ورائحة [illegible] وثانيها من جهة الموافقة والمنافرة كالتيقات طيبة ومنتنة من غير تفصيل [illegible] فيهما وثالثها
المشابهة لها باسم من [illegible] للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها
للطعوم تنسب اليها وتعرف فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة وتبعا لما ذكره في كتب القوم كالشفاء
وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فسياتي في القسم الثالث لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية
وثانيا بهذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها واثبات ان
لها كينونة تصورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الكلية
عند المفارقة عن هذه الاجساد **القسم الثالث** في الاقسام الاربعة التي للكيف بالقوة واللاقوة وفيه فصول
فصل في انواع انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد نحو ان ينفعل كالمراضية و
اللين وهذا يسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد نحو ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة والثالث
استعداد شديد نحو ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي
يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا
لهذه الثلثة فقد ذكر الامام ان حدها انه استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج وثانيهما انه مبدأ

بحد

يحدث امرا في غيره من حيث هو غيره [illegible] حوادث [illegible] نظرا الى الاول لان [illegible] الاستعداد تام
بالمقاصات الا انه يتعين [illegible] بحسب [illegible] فلا يكفي في كونه نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول
للاثر [illegible] لان الفاعل والمنفعل مشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال
يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة على المقاومة يترجح بها عدم حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك يفعل
والثلث [illegible] مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث يترجح بها ما قال الشيخ في قاطيغورياس
واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحو
امر خارج يحمد فيه بجهات لا القوة التي هي المادة الاولى ولا قوة بجواز زماني كالانسان بالقوة صحيح ومريض لكن
نحو الاستعداد حين يصير بهذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة في جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل
المرض وان لا يقبل بهذه فقط كيف كان بل ان يكون قد ترجح قبول المرض على قبول الصحة او ترجح لا قبول الفعل
المراضية والهيئة المصحاحية والهيئة الانفعالية والصلابة الترجح فيها ان لا ينفعل واللين الترجح فيها
ان ينفعل في هذا الباب انتهى ثم اعلم انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان
تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها
منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه واذا اريد تحقيق معنى جامع للقسمين دون القسم الثالث فيقال انه كيفية
بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابليها واما بيان ان القوة على الفعل لا يصح ان يكون داخلة تحت
هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل انما يكون من لوازم
الذات لان كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء اثر او فعل بطبعه وان لم يكن مانع لفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في
فعلها الى قوة زايدة عليها واذا فرض انضمام قوة اخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة
اياها واذا اعتبرت الذات في القوة معا كان المجموع شيئا آخر ان كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخ استعداد
له لحصول ذلك الفعل ان فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان جزءا او لا قوة الفاعلية لحصول ما يتم به كونه
فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة للفاعلية بل للانفعال فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات
والفاعلية بالعرض فثبت ما بيناه بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل القوة والاستعداد
للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا للشيء بعد ان لم يكن بالفعل **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس
نشك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا يتصرع او من حيث يصرع فانه كان من حيث يصرع كان

بلغ

يكون المؤثر في دفع الشك حقيقة ويكون هذا الجنس من الكيف اخذ طرفيه ما فيه القوة الانفعالية ان ينفعل او يمتنع
ان لا ينفعل لكنه يعرض ان يصح استعداده من حيث يتحرك جزء من الاجسام اذ لا يصح ان يوجد في الاجناس
الاخرى او اصعب وان كان من حيث تصرع فان الشبهة الاولى ساقطة وكانك قد فهمتها وسميتها بالقوة الطبيعية
القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر ولا يقبل الاشد والاضعف من هذه كلها لكنك قد تعرضه موازنا لها الانفعالية
نسبتها البهائمية شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الآن المصارعة يجب ان يعلم انها تتعلق بامرين
نفسه امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة واما ما يتعلق بالقوة الدراكة فهي معرفة ما يصلح
بحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة
كصناعة البناء والكتابة واما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة تحسن بها تصريف العضو الى ادراك الغرض في المصارعة
فهذان الامران ان ضعفا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليس من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو البدني
فهو امر بدني قوي وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا امر هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر
ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفيه ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لان
يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة فان هذه القوة اما ان تستحفظ احدهما نحو التغير عن الحالة الطبيعية
الملائمة وهو اللاقوة واما نحو ان لا تتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى وربما قيل ان القدرة
على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة او من
حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من كمالات الملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة
بسهولة فهي من هذا النوع فاجيب كانه الشقاق بان الذي فيه قوة ان تصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة
لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها
في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان
لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من خارج واذا
لم يكن الشدة موجودا آخر من القوة القوية بل وجود واحد وهو ماهية الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت
تلك الحقيقة داخلة تحت احد الجنسين امتنع دخولها تحت الجنس الآخر واما ان كان الاختلاف بينهما في العوارض فهو لك
بطل ومع بطلانه يعين المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة ما فيه يعرض له الشدة لا لقوة اخرى
انضافت اليها بل بكيفية غير القوة فكان القوة فيصير بها اشتدت تأثيرا وفعلا له

وهذا

وهذا احتمال لما ذكرناه مع بطلانه يعين المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة
غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان قيل انه اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك
الشيء وهو بعينه بما اوردتنا على ابطاله فنقول ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت لحالة في هذا الباب مع دخولها
في جنس الحسي بل الانفعاليات والانفعالات لزم دخولها في جنسين وهو محال قلت هذا ان القوة الشديدة غير داخلة
في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف على مرتبة الاشارة في قسم الكيفيات الخمسة الى ان
احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والآخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال الغالب لحدهما بان يجعل
عدما للآخر والامر بالعكس فاذا لم يكن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن احدهما يحصل له
ذلك الاستعداد الطبيعي بان تلزمه ثلاثة اشياء احدها عدمي والآخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانغمار واما الوجوديان
فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون علة … لانه علة لامر
وجودي بل علة الوجودي وجودي وهذا الاستعداد امر وجودي ايضا فلا انغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقابل
لحدوث شكل مخصوص فهو استعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبوله لذلك الشكل لانه متكمم واذا
كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تقبل هذه القابلية الا ان ثبت
لذلك الشيء لا يكون بعلة اخرى ولما ثبت ان استعداد اللاانفعال اللين بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو
الانفعال العلة وجودية اذ يستحيل ان يكون بسببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد مع الجسم نوالد
عن المادة اذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون نفوذها علة لاستعداد للانفعال امر وجودي
في هذه المعاني يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف
الاشياء الوجودية تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او نسبية والشيء يكون تحت جنس آخر وما
فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمز تعريف لامر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث ينغمز تعريف له بنوع
من مقولة ان ينفعل وهو مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة نوعين وجوديين تحت هذا النوع من الكيفية اعني
القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والآخر بوجودي تحت مقولة اخرى واما قول القائل ان علة قابلية
الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا يلزم ان تحمل الجسمية الطبيعية مع المقدار ان يكفي
لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل في الانغمار ولا يكفيا القبول لمطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم
يكف جسميته مع المادة الاولى علة الكمية للانغمار فلا بد ههنا من حال وجودية اخرى هذا ما صح فيه

هذه الاشياء لكن بغير شي آخر وهو ان الاستعداد واللا استعداد امور عقلية كالامكان والامتناع والوجوب
نظايرها فهي اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فوق الكلام
في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا تصلبت الجسمية مع بعض الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية الخروج
ليس الاستعدادية وليس المخلص عن هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القبول
او اللاقبول اقرب الى الفعل بسبب كيفية او نسبة الكيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والحاصل لان ذات
غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذه الامكان وغير نفس الكيفية ولا داخلة وباقي القوة

القسم الثاني في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم يكن راسخة
وان كانت راسخة سميت بالملكة وقيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ يجب تغايرهما بالذات
فان الامر النفساني في ابتدائه لكونه قبل ان يصير ... مستحكما ... فاذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة
فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة بخلاف الشخص الواحد فقد كان صعبا ثم يصير سهلا ... اراد
ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي
من الاعراض التي موضوعها النفس ولما اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يحصل للنفس جوهر عقلي ... به جوهر
افعال لا تمثل تلك الصور ومثالها ... كيف يكون محل الصور مع المعقول لكيف وهذا الاستحكام كالثابت
لما كان اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة ما تحصل به قوة او قدرة تحصيل الصورة العلمية الثابتة
لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متأخري
الحكماء ومنهم من قال انها ليست من قبيله فيها خروج عن الحال والملكة لانها ليست من شأنها الزوال ولا
بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد لصورها حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات
الاستعدادية والمحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف
الى انواع محصورة فالامر بعد ان اريد تعميم التقسيم بالكيفيات النفسانية لكل ما غير محسوس ولا يوجد في
وجه الملكة القوة او القدرة بل هيئة ثابتة لا يحس جنسها او يوجد لها قسم آخر فيقال اما حال
او ملكة او امر آخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية
فيكون كما لا عن استعدادي لا يوجب ثابت ... ولو لم يكن فيهم الحال والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا

[illegible]

النوع

النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدة قليلة واما في كتب
الصوفية فعدة من منازل السايرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبع مائة ونحوها فلنذكر من الانواع
التي جرت العادة بذكرها ههنا الا فيما الذي هو العلم فانه لشرفه وعموم مسائله افردناه للبحث عن احكامه ولوازمه
بابا على حدة ولنا سائر الكيفيات النفسانية كالقوى والاخلاق فنذكرها في فصول **الاول** في القدرة
قد يفصل القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل
اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضدها الا هو العجز وكل منهما انما يتعلق بالقياس الى بعض الافعال
دون بعض ... معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدوره كلما يشاء ولم يصح اطلاق القادر على غير
الباري جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدوره
وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية تتساوى نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره و
تركه لكن اذا انضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى احد الجانبين فصار
تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدرة
التي هي مع المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة
الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته تعالى ثم ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا
نسبت الى ممكن لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية
والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها
كما لها بقدرة الله وجل شأنه وجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فاذا
كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واوجبت الفعل عنها وكانت ... فعلا لا قوة وكان
الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة
نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد في الناقص يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية
والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم اللازم للاحكام بمعنى ان وجوده او لعدمه علمه وارادته وقدرته وكلها موجودة
بوجود واحد الى صمديته ... لو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان يوجد ما
كان القدرة ولم يكن فيه منشئية للقدرة او وجوده ولا لعدمه لا بد ان يكون ... كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا

المعدوم لم يكن هناك هذا المعنى العام المقدرة بل معنى اخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وقع التعريف
به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم
الارادة او ارادة العدم لم يكن فيها ناقصة فان القدرة اذا حصلت بجهات موثرية وصلاحية وجبان تعينت
بالارادة ووجبت بوجه معناه صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان
من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر
التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي مغايرة للشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة
ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه منفعة وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره
وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول
المراد وقيل انها مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان
ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي
قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال
الاختيارية التي في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر ثم الشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة
المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الافعال
الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد اخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون
البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الا
ختيارية تنتهي الى امور اضطرارية التي يصدر من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير
اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان
عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للاعضاء
ولما اراده الله تعالى فعل الحكماء هي عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فانه علم من حيث انه كاف في
وجوب النظام الاتم ومرجح لطرف وجوده على عدمه ارادة والعلم سببا ايضا اذ انا كثيرا ما يصير سببا للوجود الخارجي كما
الماشي على شاهق جدار يضيق العرض اذا غلب توهم السقوط يصير سببا للسقوط ومن هذا القبيل تاثير بعض
النفوس بالهمة والعين التي علم تاثيرها بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا
لوجود الكائنات **فصل** في حقيقة الخلق واقسام الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية

وليس

وليس الخلق خارجا عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين او الجهة نسبة واحدة وليس ايضا عبارة عن
نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية لكن يكتب شيئا او يروي في
كتب حروف حرفا ويضرب بالعود ولا يتروى في كل نغمة ونقرة بل لو تروى لتبلد في فعله اذا روى لان مبدا افعاله هذه
الحكام الملكة ليس فيه بالشيء لنسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء يخالف الروية وان
لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبايع كالطبايع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بالارادية والخلق كانه شيء
متوسط بين الطبيعة وبين الارادة الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادي خلق
بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق ايضا بل يلزمه المبدائية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر
بالسهولة من غير روية وكذا الكلام في ملكة العلم للعالم ليس انه يحضر المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته
من غير روية واعلم ان كل حال او ملكة فهو صفة وجودية لا عدمية وكل صفة وجودية فهي من حيث انها صفة وجودية
كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات مما يوجد ولا الا
مرة لخصوص نفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يوجد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضايل
للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذايل لها وما هي رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور
والشهوة والجربزة ما هي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهايم رذيلة للانسان
لكان نفسه الناطقة واعلم ان الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو
انسان كلما ازداد كان افضل واما غيرها من الملكات فلها طرفان افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط
من الطرفين اما الافراط فلان تحصيلها اضار لجزئها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضايل واما التفريط فلانه
على وجها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقدها ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم
ان روس الفضايل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة
والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد من هذه الثلث
طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان
الطرفان رذيلتان واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان
الطرفان رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم

الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما عملية وهذا الذى قلنا يشبه ما اشرنا اليه فان هذه الحكمة
العملية خلق نفسانى يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة ولما قالوا الحكمة منها ما
هو نظرى ومنها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل الذى هو احد ما الفلسفيين ارادوا
بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هى وما هى وما الفاضل منها وما الردى منها ومعرفة كيفية
تحصيلها واكتسابها للتفضل وازالتها لمن لها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التى للناس بحيلتهم فى تحصيلها فى الوجود ويمكن لهم ان يجتنبوا عن الحصول بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية بل هى مكتسبة كانت
حاصلة لنا من حيث هى معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون اخص الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث
هى معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة
عن الخلق فالحكمة العملية التى جعلت قسيمة الحكمة العملية التى جعلت احدى الفضائل الثلاث هى نفس الخلق الحسن
المباين لسائر الاخلاق [illegible] فظهر الفرق بين البابين ولما عرفت ذلك فمجموع الاخلاق
الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها على الترتيب [illegible] فى ان جعلنا كالتى من الاطراف وهى المعبر عنها بالصراط
المستقيم الواضح على متن الجحيم وما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل** فى حقيقة اللذة والالم الموجود من كلام الحكماء
فى تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافى وقد زعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازى ان اللذة عبارة
عن الخروج عن الحالة غير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشئ من اللذات
والالام وجود ذاتى [illegible] فانا شاهدنا جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة فى هذا العالم
انما غاية اللذة بها [illegible] ولو استقريت لذات اللذة فكم من صاحب ثروة اوجاه [illegible]
ويكون للذة كاللذة [illegible] منها لا يحتاج فى الحساب [illegible] وكذلك قياس الالام فان اكثر
الالام [illegible] لم يكن بها [illegible] من كثير من [illegible] الجراحات
والمصائب والامراض [illegible] فى كثير من اوقات اشتغالهم بها فلا بد من حل هذه الاشكال فنقول اما سبب هذا الفرق فذلك
من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا يتم
الا بادراكات حسية والادراك الحسى سيما اللمسى منه لا يكون الا بانفعال الآلة عن ورود الضد واذا استقرت
الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا يحصل اللذة الحسية وغيرها [illegible] الحالة الغير الطبيعى
فلاجل هذا الغلط ظن ان اللذة نفسها هى [illegible] الانفعال لو [illegible] بطلان هذا الفرق فلان [illegible] قبل

النظر

نشقاق

النظر الى الصور الحسنة التى لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها ساعيا حتى يقال ان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق
والالم الفراقى وكذلك من ما بديه لمسئلة علمية من غير طلب وشوق اليها لا تعب فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب الكلال
الشبهات المشكلة التى قد تعب فى حلها حتى يقال ان [illegible] للاذى لانزعاج الفكر وكذلك
ان الحصول لمال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال ان حصول هذه الامور يدفع الم
الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ فى رسالته فى الادوية القلبية الفرح
لذة وكل لذة فهى ادراك الحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف
الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة
القانية او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعى وبعكس وكل شعور بامر طبيعى للقوة فهو التذاذ لها وربما
يتفق فى بعض القوى ان لا يلتذ لاعتياد [illegible] مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية
لا يكون لذيذا او ربما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت فى كتاب سوفسطيقا ان
هذا من المغالطات اما بيان هذا فى مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل
مثل الملموسات فان الكيفية انما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها فى الكيفية ومنفعلا عنها فاذا
نسخة انفعل وصارت الكيفية مزاج العضو فلم تحس به اذ كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه ولهذا
لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التى هى اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون
ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء يسمون
ما يجرى مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوى وما يجرى مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب
فى عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية
هو حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرضا فكانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس
الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فقط هو سبب اللذة انتهى وقد ذكر فى القانون ان الوجع الاحساس بالمنافى وقال
فى الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال
فى فصول المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك فى ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة
فالرد [illegible] اللذة والالم [illegible] عن التعريف [illegible] كما ان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهى
الى تصديق غنى عن البرهان كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكما

ان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته فنقول ان هذه الامور المتقدمة على التصديق
بها اولى بان يكون مستغنيا عن التعريف بالحد فنقول انه ليس ببعد ان يعرف ان الحال التي يجدها النفس التي يسميها
باللذة هي نفس ادراك الملائم او امر مغاير له لكن لا بد ان يكون مغايرا له فان كان الادراك امر معلول له او شي
لمن وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الان لم يتضح عندي شي من هذه الاقسام
بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو كادراك المنافي من التجارب الطبية يشهد بان سوء المزاج الرطب
غير مؤلم مع انه محسوس ولو كان الالم الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وبحث ايضا ان
ادراك المنافي وجدانه لا يكون في امثاله الا انه لاشتماله هو لا كونه اول الحكما انه لكان اللذة وكان الالم والعلم امور غنية عن التعريف
كما ان علمنا بان لنا لذة او المانعني عن البرهان بل هما اولى بالغنا عن التعريف من القضية الحسية بالغنا عن
البرهان بناء في اعتراضنا بالجهل باستعمالها كما منعهما عن العلم بالمنافي والملائم او اتحادهما مع ذلك العلم ثم سلم
ثانيا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي و مسلم انما لم ابينا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما
البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين الادراك بما ينافيه الكمال فهو غاية الوضوح
والانارة بعد التحقيق لان ادراك الكمال وجود الكمال لما انا الوجود فليس الامر فيه كما توهم هؤلاء من قطبيته و اه
من المتاخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم
وهي نفس هوية الشي وبه يتحقق كل ذي ماهية والوجود متخالف في الاشياء بذواتها المتفاوتات من وجود
الانسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع
الهيئات كذلك يتفاوت في الشدة والضعف والكمال والنقص ووجود كل شي هو خير له وكمال فذلك الوجود كما انه خير له
ووصول ذلك الوجود شر له ولكن لابد ايضا شر دون ذلك الشي هو سوء ادراك الوجود او كمال الوجود اوله
بل ادراك الادراك علمه او علم كما له او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فاقات الوجود او الكمال للشي وادراك الشي ذلك
ذلك الوجود او الكمال للشي لذة واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة
بين العالم والمعلوم من غير حاجة الى وجود صورة ولا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا
بالمعلوم وحده علمه او ابتحصل علم الشي بنفسه اذ لا اضافة بين الشي والمعدوم ولا بينه وبين نفسه
بل ان العلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد الذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده وتي
التجرد متفاوت فالمحسوسة عن اصل المادة والمتخيلة عنها وعن الوضع والمعقولة عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة هي الكمال

المعلوم

المعلوم وهي قد يكون ملائمة للعالم كحصول الانسانية بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة
المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم وعالم ومعلوم ايضا لصدقه فهو ما بيان الثلثة عليها وقد يكون ملائمة
لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان المليحة والاصوات الطيبة والروايح الطيبة
والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه فالاول كشعور الانسان بعروض
جهله وجهله وعدم نيله ولقاء الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة والروايح المنتنة
والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنقول ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان العدم
في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشي كان خيرا وبهاء له لذلك الشي والعدم عين ضرب من
وجود شي من شي فيكون ايضا كما له الا ان يكون مضرا مضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه
مع البرودة وحصول لما كان كمالا لها لكن لما كان وجودها البرودة يوجب زوال وجود هذا الذاتي الذي كان
كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لا بالذات وكل صفة يكون وجودها للشي مستلزما لعدم ذات ذلك الشي
لم يكن له كمالا بل شرا وافة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فالشر بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير
مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير هو اللذة لا غير لانه لما كان الوجود خيرا سواء ادركنا او لم ندرك لكن
كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا لما هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل لذة نعلم انه اذا كانت
لشي كمال او خيرية كما ينبغي في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا افة كان ملتذا ومن لم يكن له شعور
بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال ومن لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس عنه
اثبات هذا الحكم بالقران بل انه يحتج بما اوقفنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك الحسي الخير للمدرك هو خير لذلك
المدرك فهو لذة ذلك المدرك فكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه وكماله فهو
عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذا اذا حصل الشي امر وجودي يوجب زوال ما له او زوال شي
من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك الامر المضاد وكل وجود زايل
مضاد لشي اذا حصل كان ضارا له وكل ادراك المضار بالشي الم له لا غير ولعله يكون ذلك المضار ادراكا لم يكن بعينه
الم كما اذا فرض بين اجزاء الجسم وذلك وحدته الاتصالية كان ذلك شرا او ضررا له ولجسم المولم ادرك تفرقا ثانيا
في العضو الحساس وحصل في الحس صورته كانت صورة التفرق مقابلة لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك
الصورة الادراكية عين التفرق وكانت بعينها شرا والما فالما كان صورة التفرق غير نفس التفرق لوجه وعينه بوجه اوكانت

نفس التفرق لم يكن لما ادركه الهيولي ولا العادم وان لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي
هو الكمال والملايم عملا بالمعلوم او المعلول والخارج عن المدرك لم يكن المدرك للذة لان ما يخرج عن الشيء ليس كمالا له ولا فضل
كماله وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو مدرك له لان الكمال والالم مقابل كمال خاص بالمدرك بما هو مدرك له لذلك
الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملايم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير
الادراك بالمنافي بان سوء المزاج المختلف غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم انا لا نم انه ادركه حاصل لما
هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعلقة ربما كان مناف بعضها ملايما
للاخر من غير ان يكون منافيا له ويدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ولذة
سوء المزاج البارد مما يوجبه الحس اللمسي ولذا لم يكن حسا لم يكن الما له وان كان مدركا كالحس الاخر مما لم يكن
منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس الما للخيال والعقل بل انما هو الم لادراك الذي حامل المولد
ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير متبدلة ولا مستحيلة كما في عضو الفالج وعضو صاحب
الفالج ليس ثمة الما ولا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الالة ومما ذكرنا اندفع اشكال الخور وهو ان المدمن على
بالمدة الحلاوة وهي مما لا يلايمه بل يمرضه وينفر عن الادوية وهي مما يلايمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملايم
والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملايم للقوة الذوقية وليس الذة لها بالفعل بالقوة وكالا لها وكذا
الادوية البشعة ليست ملايمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملايمة الحلو ووجود ملايمة البشع لان ذلك
بسبب مادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيوجد الالم والاذى انفعالا لا
ادراكهما او لعوض الادراك الحاصل ولهم من امر اللذة كان نفسه محضا وكذلك لم العارض الذي يخرج الدواء خلطا
منه وما يوجبه الى اخلاط يجيء به او يقوي البدن فالهذب هو المستحب والتحقيق والانتفاع والمجرد للادراكين
الدوائين **فصل** في ابطال القول بان المولد للوجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي
للوجع وهو الالم اللمسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه يفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه
تفرق الاتصال الحار ونحا نحو الجمع والتكثيف ولا سيما في المبرد يلزمه لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والذي الحامض
يلزمه لفرط تفريقه والعفص لفرط تعفيصه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية تولد بالتفرقة بعنف من حركة
الهوائية عند ملامسته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اول لا شك
ان لفظ اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو من الوجع والشبهة

[illegible]

فان

فان في موضع كل حرحر جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم
اما تفرق الاتصال الذي هو الانفصال او فقد الاعتدال الذي هو ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء
على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام
الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منهما احتجاجات و
استدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفصيلها موجود في شرح العلامة الشيرازي للقانون
واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال
وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه
دائما في تفرق اتصال بواسطة الاغتذاء او التحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء و
والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء ولا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولد الاحساس به سيما
وقد صار بالوقوع مألوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء
غير مختص بجزء دون جزء ولذا كان كذلك لو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم وكان كل تفرق كقطع العضو
كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج
الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الالم متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو مثلا
حصل بالة في الحدة وبأسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة بها يحصل فيها سوء المزاج والرابع ان تفرق الاتصال
لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من الصغيرة عقيب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما
عن الاول فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في الحوادث القابلة عقيب استعداداتها باسباب و
شرائط ليست اعداما صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولماهياتها حصول في الخارج كسائر
الماهيات المستحقة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنوانها ومفهومها
السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بمقابلها وقصورات واستصحابها اياها الا ان الذوات فهي من
من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من المشعور بالذات وكذا العلم بها لان كل علم متحد مع المعلوم
به ولا حاجة لذلك لا يصح عد الالم من المشعور بالذات وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها بعض
المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان المشعور بالذات هو الاعلام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم
هو ادراك المنافي شعرا بالذات والادراك امر وجودي وفي اللذات الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء

ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام
في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حصولها للقوة المدركة
فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات وهذا يكون الادراك ايضا بالذات وان كان من افراد الوجود بالحاصل ان
حيثية الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كساير الوجودات
مع مهياتها في الخارج وكذا الحكم في شرية الالام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونهما متحدين بالذات
متغايرين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فانه كساير نظايره لا يوجد في غير هذا الكتاب
وربما يجاب عن ما ذكرناه بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة
الانفصالات والمنفصلات فهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد من التفرق هو كون بعض الاجزاء عن بعض وهو
مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فلا نم انه لا عبرة كون هيئة العضو فاقدة لما له اللائق
به ولعل المدرك من هذه الجهة فيكون وجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من
خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيهنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع الا ان
الموجب لامتناع في كون التفرق العدمي حيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة جدلية والتحقيق
ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني كون تفرق الاتصال هو الالم انه نفسه مولم او هو تمام علة الالم حيث
لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق اذا كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور
به من غير ان يصير تلك الصورة المستمرة مالوفة لما مر من الجوع بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق الما بشرط
ان يدرك من جهة كونه منافيا للكيفية العضوية واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج
بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو او مادته كما له اللائق به وح يجوز ان يكون التفرق الواقع في الاشكال
والتماثيل الصورية لدى كثير الحس او يكون تعلقه بما يدركه من الصورة مالوفا لا يتفرق ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة
كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بسبب المخدر والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره
من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة ترتب
عليه البدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان الغذائية والتنمية ليستا بتفرق
بجزء الغذائية المعاملة لاجزاء للعضو على النامي كما سيجي في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم النفس واقول ايضا ان الالم الانسان
لم يكن من الوجع من يدخله الى هذا الحد الذي يبلغ اليه عمر الانسان هذا الوجه التحليلي فيمكن ان يكون تمام الادراك [illegible]

هو ليس من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق فظن ان لا الم له ولذلك لو فرض انسان خلق دفعة [illegible] من اصل النشاة
النامية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم الماديات وجعا والما
وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالفعل بالحركة الجوهرية التي اشتبانها الطبايع التي نحو وجودها نحو وجود التجدد
في كل ان بوجه غير الحادث في الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرق في هذا الوجود لما بيناه من ان
القوة المدركة وجودها هذا الوجود وجود الشي عن نفسه لم يكن مولما كما ان سوء المزاج لا يحس به ما يكون مثل المزاج الصحيح
للغير فكان مولما لهذا ما لعله الذاتي واما الذي ذكره من علم تالم مقطوع العضو بفقد الاعضاء الحظ [illegible]
عدم كون صورة القطع مولما فان القطع ان كان مع شعوريه والالتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع
عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا زعمان من تعرف فكره الى امر اهم شريف كالخايض في مسالة علمية
او الى امر خسيس لهيم كاللعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهام
دنيوية بها لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا الحكم في المسئلة الثالثة واما الجواب عن الرابع فان ذلك
انما يلزم لو كان المراد بالسبب العقدي ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس كذلك بل المراد ان يكون له مدخل بواسطة [illegible]
التمتية من سوء مزاج مختلف بكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التالم
لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب عن قولهم بان سبب الالام الشديدة
في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفرق ولكنه مع
ذلك لا يبقى القوة اللمسية التي للعضو المفصول بل للباقي فربما كان المحل الباقي الذي وصل ان القطع اليه او
منه ذلك القطع اقل قدرا من العضو الذي يسري فيه ان التفرق الحاصل من ذلك السم وعلمت ان لكل من هذه
المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه
الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما عرفت عين الوحدة فوجودها يتقوم من وحدة الاتصال والتفرق منشاء وضد الوجود
سبب فاني الالام لان الم ادراكه كما مر هو الالم واما مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة
المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة والشي بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورته
المزاجية لا بمادته بحسب الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فضلا كامل
حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج لحقه الم في الحيوان ومن حيث المادة اتصال لحقه الم اتصاله ومحالته
الصورة هو الاصل فالمنافي المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف لا تفرق الاتصال واما مذهب الشيخ ومن تبعه

وهو الاصح لا الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده **فصل**
في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا
لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية واورد عليه بانه لم لا يجوز ان تكون اليبوسة
فاعلة بنوع المولمة الذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا للتفرق الاتصال او كليهما اكثر من الامراض فلم لا يكون سببا
للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا يجوز السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى
المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال
والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل اطلاق القوم
على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند الحر وجمعا عن الاعتدال لكونا متنافيين فاذا كانهما
من حيث هما كذلك لا يكون بالما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يستتبعه تفرق
الحادث المادم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع ولعله يكون ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب
هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي
حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار
في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد
من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق
اشد اذا من الغب كان يحس العسل لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولا نقا يستعمل فيه مرادات اوى مما يستعمل في الغب
ولا نهاية في الحدود بان مزاجها من الاعضاء حتى القلب منها وصاحب الدق لا يحس من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وذلك
لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يتشوق بدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك
يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد ان يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتاذى به
وذلك لما ذكرنا وفي تحقيق ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا بعد ثبوت امرين يكون احدهما منافيا للاخر فاذا كان
لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل
فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا وان لم
كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فيكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه
فحصل الشعور بتلك المنافاة فتحقق فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء المزاج المتفق لا يولم

سوء

وسوء المزاج المختلف بعد ايضا فهو ايضا قابل لان يعده ثانيا وتحقيقه ان الثاني هو ان يوجد العضو المتخصص بالكيفية المتخصصة
المزاجية فاذا ورد بعضو اخر منافيا لها في التخصص مساويا لها في النوع وجب ان يبطل الاول والا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين
في محل واحد فاذا ابطلت الاولى فلا يتوقع ادراك الثانية واما المختلف فهو ان الاولى وان بطلت فصورته المحسوس منها حاصلة
عند النفس وكذا ما هو النفس فيدرك بهو الثانية الموجبة للالم ويغلب العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من جنس المجانس محافظة الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف فكما لا يوجع بل يبطل اصلا وذلك اذا كان
حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا لاجل انه فلا يشعر به وعند فانه وفي الزمان الثاني يكون الزيادة
على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا الاجل انه احدث فغير فانه لكثرته يكون مولما كما لو تم ليتم
ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة
الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وتحصر في هذه الاربعة عند البعض والتحقيق اما الحسي فظاهر كتكيف العضو
الحاسة بالكيفية الملموسة الشهية والذائقة بالحلاوة واما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجو حصول
والظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرجوة كما قيل اماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد
عشنا بها زمانا رغدا واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كما لا وهو ان يتمثل فيه ما يتمثل فيه ما يعقله
من الواجب فيحصل له بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صورة جعل ما نه الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله
متمثلا متطابقا للباعث من الظنون والاوهام حيث يصير عقلا مستفادا وعالما عقليا مضاهيا للعالم
بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير لذاته والتة وملتذا في باب اللذة العقلية لا ذالة فلقطع بالجلالة
ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك له هذا الكمال عند ما له فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة
العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لها ما من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده
واما من لم يعرف من شانه ان يحصل له ذلك فهو خارج عن هذا الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية وبين اللذة التي
لسائر القوى سيما الحس قال العقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل
كاد ان يكون لا نهاية لها وجودها دائم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود المعقول
والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم ولذلك كانت اللذات
فاللذات التابعة لها على قياسهما وحينئذ يعرف حال الالام عند النسبة لفقد تلك الكمالات واعلم
ان اللذة العقلية اذا احملت فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهر عقلي لا كيفية

فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضاً ينبغي عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات
النفسانية اجيب بان المدرك بالذات هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم منها كالحلاوة والمرارة واما نفس
اللذة والالم التي هي ادراك الملائم والمنافر فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس
بشيء لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يلتذ النفس
او يتألم به وهما من جنس المدرك لا الادراك كما هو المحقق هو الصورة لا النسبة فالمحقق ان يقال ان ما يعد من
من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك
وهذه الموجودة في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم
على العلم كما يقول في العلم بالجوهر انه جوهر بمعنى انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية
فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على
على الحس اي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصورة كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوساً
الا بالعرض باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالجسد اذ لا يتوسط الحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه
فان قلت فما قولك في حلاوة واللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بانطباع صورة
المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار
امر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضاً ليس من جنس
هذه الكيفيات المسماة بالمحسوسات بالعرض وكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس
لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليبتغ هذا التحقيق فانه شريف جداً نافع في علم
المعاد وموضع بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم هنهنا انه نقل عن جالينوس انه قال ان اللذة والالم
يوجدان في الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف
الحواس البصر لانه شبيه بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلاجرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا
قليلاً والسمع لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلاجرم صارت اللذة والاذى وهذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم
الشم اقل لطافة من السمع لانه محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلاجرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع
والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة وهي قريبة من جنس الماء فلاجرم اللذة والاذى في الذوق اكثر
واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه في جنس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى والطف الاجرام

صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن يحكم النفس ولا لطيف القلب وكما ذكره يلزم منه ان يكون
لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكانه لم يدرك كما
ثم المقاومة وعدمها تماما لا مدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان فيهما دخل لها اذ لكل قوة بادراك صورة ملائمة
لها والمها بصورة ضدها نعم لكل قوة من حد وجود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها
اكثف واقوى الوجودات اقواها لذة ولا نم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ايضا
ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين
اقوى من وجود الحيوان والانسان ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو
تواتر الصدق بها الا وان كانت الخصوصيات آحاداً وايضاً الفلك وما فيه لا شبهة في انها الطف من العناصر
وهي مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها اقوى فيكون الذ فعلم ان الالطف اقوى ادراكاً فيكون
اشد الذاذاً واما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكها المدرك كما هما ان المزاج الحيواني حاصل من
هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار
وبعدها اشد الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك
الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات ثم المبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات
وهكذا قياس لذاتهم والامهم التابعة لمداركهم **فصل** في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما
يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة
لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تألمت الاذن
من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث
فيه الم لمسي وكذلك اذا بطل ذلك بطل اللذة الحسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا
بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتألم بغير توسط
كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون وهو المسيحي
بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولاً فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فذهب في
هذا الموضع اما ان يكون هو ذلك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقض كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون قوله في

السمع والبصر فهولاء سدد واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس محسوسا خاصا يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل
حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت
المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك مناقض لحده اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسنة لا اللمسية واما رابعا فلان ادراك هذه
المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه
للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للنفس دون
بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية
ثم قال المصحح الحق عندي في هذه المسئلة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنة وللقوة السامعة الاصوات
الطيبة وكذلك القول في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حصول صورة المدرك
للمدرك ولما اذا كان كذلك فيكون لكل من الحواس الظاهرة لذة اللذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا
الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك
ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين يلتذ بذلك السمع انه جعل اللذة بانها ادراك الملائم
فنقول اما نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات
في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال والمصحح مذهب الشيخ فالحق ان الالوان ليست ملائمة للقوة
الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل
حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل
ادراك هذا الملائم فانها لم يدرك لكونها مدركة بل النفس يدرك الاشياء وتلتذ لانها ادركت تلك الاشياء
فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هي النفس لا الحواس وفي هذا التوجيه
الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدح على دفع ما ادعى ولا توجيه كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان نسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوسات ملائمة
للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان مناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم
واما ان منع من ذلك وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان يقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه
هو اللذة فان قال بالاول لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة من جهة الحس لانه ليس الملائم

للمحسوسات

للمحسوسات بل الاحساس بها والمدرك لها ادراك لا ان يكون الاحساس فقد وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات
القانون بعدما نقل كلام المصحح وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فلان الامام انما ذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك
لها الا النفس ولا منافاة عند الشيخ وغيره من الاصحاب في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب
من المجاز واسناد معانيها الى الحواس من اغلاط المتاخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره الا ان ادراكها
تختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك
بان يتكيف آلات الحواس بمحسوساتها الخاصة بها فتدركها النفس وذلك لان الادراك حصول صورة المدرك
فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات انما يكون حصول الكليات في ذاتها وصور الجزئيات
المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال
آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما
لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم
ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت
في العصبة المستفرشة وان كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال
بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال الات البعض آني فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما
الثاني فكالسامعة والباصرة الا ان الاصح طريق الندرة كما اذا نظر الى الضوء قويا او خضرة شديدة وحدقنا النظر فيهم حولنا
الى غيره فنبقى الضوء او الخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد فقده في قول الشيخ
ان آلة الثلث الاول ينفعل عن محسوسها زمانا لم يقدر بحيث يدركها النفس فيلتذ وتتالم وآلة الآخرين لا تنفعل عن
محسوسها ولا تتكيف بها زمانا لم يقدر بحيث يدركها النفس فتلتذ وتتالم هذا ما قالوه وهو كلام دخيل سخيف لا نترك له
الحواس في كون ادراكها آنيا واما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب
الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسهما بل يتكيفان به كتكيف الثلث البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا
يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة يلتذ من حيث تذوق والشامة
من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس يدرك لذة الثلث من حيث
تتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا تدرك لذة الآخرين من حيث تتكيف آلتاهما بمحسوسهما وعلى هذا فالجواب الحق ان

ثم لا نم انه يلزم حينئذ ذلك وسيجيء ما ذكرناه واما فيما ذكرنا ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون
المفرط لامسة الاذن بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلتهما لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدث الصوت
المفرط ولامسة الاذن واللون الموذي ولامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لان ادراكهما
آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما ثالثا فيما ذكره ثانيا فلانه مبني
على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين
وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون
الموذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم انه ان
كان الملذ لذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل الا انها ان
محسوساتها واما الحق الذي اختاره فباطل لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا ادراك شيئا فلا
ان ادراكها لهذه الامور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما
اولا فلان ما ذكره من ان لا ملتذ ولا متألم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح فان النفس في ذاتها متغايرة فقد يلتذ بالعقل
وقد يلتذ بالحواس واذا اتحدت بالعقل الفعال تفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس تناسب
الحواس وفعل كل حاسة تناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع
والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلا يكون حيث ينفعل الالة فلان الفرق الذي
ذكره من ان ادراك النفس لمحسوسين الاولين وادراكها لمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث ينفعل الالة على تقدير تسليمه
لا يدل على الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ انما هو في وجود اللذة
للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر ولو فرض تسليمه وصحته فاي
مدخل لها في كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس واما ثالثا فلان
ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة
في ان التكيف بصورة المدرك الملايم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لان ادراك الكمال وادراك كل كمال الشيء
كان لذة لذلك الشيء فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك
المحسوسين لذة لهما فما السبب في ما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر
بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس يدرك لذة هذه الثلث من حيث تتكيف الالة ولا يدرك لذة الاخرين

حيث

حيث يتكيف الالة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث
وحيث لا مدخل لهما في الفرق بما نحن بصدده اذ اللذة تابع للادراك فالادراك ان كان للنفس كانت اللذة لها
وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلانا نمنع ان يكون الملايم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد
فان الملايم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كمال للكثيف وللطبقة الجليدية المشفة
وادراكهما كمال ملايم لها فالصواب في جواب المسيحي عن ما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال للعين قوة لمسية
وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما
يدرك بالعين كذي اللون المفرط او كذي الضوء الشديد ايضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة
فالابصار للباصرة واللمس للامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين واما خامسا فالذي ذكره جزما
في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق
لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه وان لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلثة
اعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وساير العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد
منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش او البحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله
وكرمه فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني يتكيف بكيفية
مزاجية من باب اوايل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حد وذلك للمسية وصلاحه
وفساده منوطان بالمحافظة هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال ونقص
وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الا ما شذ والاعضاء
الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضا داخلة في ما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما
يسري فيه تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك الملايم من حيث ملايم والالم ادراك ضده من حيث
هو ضده وقد مر ان الملايم لكل شيء ما يكون كمالا او قوة له وكمال الشيء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه
القريب فادراك الملموسات الملايمة كمال للقوة اللمسية التي في ساير الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس
بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان انما
هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا تخلو منها ومن مدركها حيوان ثم بعد هذه الكيفية
اللمسية وقوة ادراكها اهم الاشياء في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويحتاج الى غذا

لشوه وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك لسانه من جنس الطعوم وقواه التي يتغذى بها فللقوة الذوقية كمال له
ذوقي وادراكه لذة ذوقية ولما سائر من قبل آثارها لاجلها الوسيعة هاتين الكيفيتين درجة كمالية من بعيد وكان الشامة لم يحتج اليها
اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام لانها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح الحيوانية فان الروح كمال الروح فيكون
للقوة الشامة اللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمايم المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات
الثلاثة مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة فالحيوان بما هو حيوان غير متصل القوام منها
ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور والصوت لان كيفية الضوء من الجنان البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان
لانه جسم كثيف ظلماني وانما يرى الضوء واللون التابع للمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس الاصوات والالوان
ولهذا اذا انقطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم لساعة حيه والطرفة الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت
الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة
حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك الكمال المناسب له لذا العضو فيكون لذة وادراك
ضده ادراكا للمنافي فهو ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم
للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملايم والمنافي لهذين العضوين غير الملايم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملايم والمنافي
للقوى الثلث اللمسية والذوقية والشمية فانهما بعينهما ملايم ومناف للاعضاء بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس
والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا وطويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقى في غار مظلم قطع عنه الانوار
والالوان والاصوات اذ لا تفاوت حاله اللهم الا الحيوان الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم
النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات الموزونة ويتالم عن الظلمات والالوان الكدرة
الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط من جهة لا سته العين اذ لا يخلو الهواء المتوسط الملماس
للعين من كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بهما العين وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد
فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما اوضح اليه الشيخ لا لان الاسمعة ادركت الضوء او الصوت ولا ان الباصرة
ادركت الهواء الملموس والسامعة لمست القارع من الهواء فالحاصل ان الملايم او المنافي للحواس التي هي قوى جسمانية
ولالاتها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة واما مدركات
الباصرة والسامعة فليست ملايمة ولا منافية لمواضع ادراكاتهما ولا لهما من حيث هما التان للعين والاذن بل
من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم يثبت للثلث الاول لذات والآم ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما

فصل اما

فهذا ما سنح لي في هذا المقام فاقبله ولي الانفصال والانعام **فصل** في الصحة والالم وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة
فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حال تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد في
التحديد بل للتقسيم تنبيها على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما
زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مأوفة
لخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحثات لا يلزم من الشك في اندراج
الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض آخر
وعلى منه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث
بانه يتناول لصحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما
يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفا
تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية
وكلاهما خارج عن الاصطلاح واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان
والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون
تعريف صحة البدن والعضو بهما تعريفا للشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله يصدر عنهما الافعال مشعر بان المبدأ
تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما
ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة
وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة الآلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال
من الموضوع ولكن يجعل البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون
فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها لان افعالها كلها انها متقومة بالموضوع
والمادة فالمعنى مثلا هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا
للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفا لان اللازم
الفعل واضح من الباء وهي من من فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة

للصحة اي ملكة اوحالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وذكر في موضع من الشفا الدلالة المرض من حيث هو مرض فالحقيقة
فهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما
اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدا سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث
هيئة هي مبدا للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم هيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين وهو
في احدهما مجاز في الاخر والآن الاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف
الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان امران ينسبان الى موضوع واحد
ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في
مبحث التقابل تخالفنا الاصطلاحي وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد الضدين
يكون عدميا للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض امر وجودي كالصحة ولا
تخالف ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية
واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال ولا شيء منها مندرج تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية
الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال في الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل
او انسداد و مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار
والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان
ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
اما من المحسوسات او الوضع او عدمه فانه اختصار مخل كما قيل والعذر بانه لم يقيد بباقي المحتملات لظهور بطلانها
ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك
ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان
تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشا المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب وتفرق

الاتصال

الاتصال فالمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند احد هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها شؤونات
اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع ان المزاج من
الكيفيات المحسوسة فصل في الواسطة بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة و
المرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا
يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها
جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه الشيخ ان
الذي دعاه الى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما ظن ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي
ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط تلك الشرائط ان يعرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد
بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك
جاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء
معينة في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب
بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان
كان لا بد ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون
الاخر او لانه ليس ولا واحد منهما واسطة انتهى كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة
اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدا سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا
خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون
جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
العضو سليما دون البعض وان اعتبر في آخر جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على
الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة
كون العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض
ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل
الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بانه بنى على الاختلاف في تفسير الصحة حيث
ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا باهم

اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض
ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا
ومن غير استعداد قريب لزواله ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما
قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث بها لما يرتسم في بعض قواها من الامور النافعة والضارة
فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ
والغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذي واقع عليه ومنها الشهوة
وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملايم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية
يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
خوفا من الموذي واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها
الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور ومنه خير يقع او شر ينتظر وهو مركب
من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر حرك النفس الى جهته فالخير المتوقع الى جهة الظاهر والشر المنتظر الى جهة
الداخل فلذا للمنتقل اجتهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من
فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة
الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض
الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انقباض
القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية
نفسانية اذا عرضت يلزمها هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها الحقد
وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر لما
ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يبق صورة الموذي في الخيال فلا يجذب النفس الى
طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان
سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ
صورة الموذي وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تاكده وسهولة حصوله ان صار عند
الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان

سهلا

سهلا سقط الشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقايق كما
ينفر الطبع عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن ساير المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة
وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلان الموذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام
منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت
متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جوهرا لطيفا روحانيا
قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح
النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والاجساد
المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية مختصا
بهذا الروح وبواسطته ثانيا تتوسط في الاعضاء البدنية ومادة هذا الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان
مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها
وكما ان الاخلاط انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يودي الى صورة واحدة مزاجية تستعد بها لقبول الاحوال
التي لم تستفد من العناصر كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من
البسايط ثم انك ستعلم ان المبدا الالهي عام الفيض دايم الجود لا يتخصص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد
ولا بوقت دون ساير الاوقات بل انما يقع التخصيص بواحد او وقت دون واحد ووقت آخر من جهة تخصيص المواد
والاستعدادات الناشية من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية
بان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله عن ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان
الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث من التجويف الايسر من القلب
وتسري صاعدا لطيفه الى الدماغ وهابطا كثيفه الى الكبد وساير الاعضاء ثم ان كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف
لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد
كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة يكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين
سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو
مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى

احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلاثة كما ذكره الشيخ
في رسالته في الادوية القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار
وذلك لامرين احدهما ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما بين في الاصول الطبيعية
والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط وافر منه في المبدا ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح
لان القليل يبخل به الطبيعة وتضبطه عند المبدا ولا تمكنه من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في
اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابها لجوهر السماء شديدة فهذه هي
اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت
كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان
المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظه كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط
لكثافتها واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا تفي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجة وهي كثيرة
قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا نعرف ما قد احتيل كثيرا وكل ما
كثير اسقط المشهورة والاسباب المفرحة والعامة ما كان منها قويا او ظاهرا فلا حاجة الى ذكره والاخرى فمثل تشرف
الحس بضياء العالم والدليل على الذاذه ايحاش ضده وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على
تفرح بحجم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان
الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة
ان يكون تشرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير مانع على
وكذا الغرائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة والاستغراب والاكثر
والتعجب الاعجابية ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في ادنى شيء و
ذلك واما الاسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت والآلام
التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الموت
عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي نصرف عنها مما قاله العاقل مما لابد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي
يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى وامثالها
ترد على نفس المستعد للغم فتغمه ثم التخيل بقوته في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات

لما توحش

لما توحش وتغم وانما يقوى التخيل في السوداوي لفساد مزاج الروح الموضوعة محل حركتها ولا اعراض العقل عن القوى المتخيلة
لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة الثالث ان
يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل فمن شأنه اذا تكرر فان القوة عليه
تشتد وكل قوة تشتد تصير استعداده اشد وبيانه بوجهين احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا متوالية
استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف والقوى الباطنة يصير لها عند تكرر افعالها و
انفعالها ملكة قوية ما كان حالا ومثل هذا كتسب الاخلاق وثانيهما القياس الماخوذ عن المشهورات فان كل
انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا تمكن مرارا نقص من استعداد
القوة عليه للقابل او زاد في استعداد ضده الذي هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس
المقبول واما التحقيق البرهاني في الكلام فيه اوقع من هذا النمط اذ المقصد ايضا ليس في الجملة ليحيث لم يجز الاكتفاء فيه
بما دون البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا متعذرا ولا يصح القناعة فيه بما دون الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقة
البحث الطبيعي هو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح لما تكلفتها الفرح لانه كيفية
نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطيته قواها من الانبساط وتتبع تقوية القوة الطبيعية امور ثلاثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تحلل الروح
فتتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط
الى جهة الغذاء ومن شأن كل متحرك بهذه الصفة ان يستتبع ما وراها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وثانيهما
انجذاب المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر
اشتدت القوة عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني
تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاختناق من الروح وتتبع ذلك
اضداد ما ذكرنا فثبت ان تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحين لا يحمل
فيه من الغامات الا القوي ويحمل فيما المفرحات الضعيفة والمحزن بالغم حاله بالضد مما ذكر

فصل في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا بين الثاني وبين النشاط واعلم ان ههنا حالا هو ضعف القلب واخرى
هو التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق وكذلك ههنا حال هي قوة القلب واخرى
هي النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما

في أكثر الامر ولان الاولين تعلق بهما حالتان انفعاليتان والثانيين تعلق بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل
واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليس يحتمل ان يبين لانه ليس كل ضعيف جبانا ولا بالعكس
وايضا ليس كل قوي القلب جريا وبالعكس واما الثاني فلان الحدود مختلفة وذلك لان ضعف القلب
حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر انفعالي واما الثالث فلان اللوازم الانفعالية
حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي البدني والموحش هو المؤذي الذي مختلفه
فضعف القلب يحركه الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحركه الى الدفع والمقاومة وربما كثيرا في ضد
الهرب وهو البطش وكذلك فان القوة كثيرا ما تفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا
ان ضعف القلب انفعال لين انفعال بالتأذي وانفعال بالشوق المحرك للمباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد
وهو التأذي فقط وليس يلزم من ذلك الشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون
ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية مختلفة لان
ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه جمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر
يلزمه كثيرا عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية
مختلفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة
مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان
العوالم متطابقة والنشآت متحاكية كلما يعرض في احد العوالم يحاكيه ما يوازيه ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان
عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم واوسطها الروح
فكلما يسنح في النفس كيفية نفسانية تتعدى اثرها الى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما يفتح حالة جسمانية للبدن
يرتقي اثره منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما
وكان جوهرا منهما يحاكي جوهرا آخر بكيفيته لكيفياتها وانفعالاته لانفعالاتها واستحالته لاستحالتها وهكذا حكم الروح
الذي هو برزخ بينهما فاذا طرأ كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة كمالية
عقلية او خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل ويتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي
احمر للوجه واذا طرأ على النفس خوف وانقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه وصفرة
في الوجه وهكذا القياس في ساير الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكان الروح مطية للقوى

النفسانية

النفسانية فالدم ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما
دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج قد يكون للذة وللنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء
والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما
يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطوء وفي الكم كالانبساط والانقباض
وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابليهما وكذا تتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد
الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج
دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان
الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط ومع افراط في مقدارهما وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم
يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة الى الداخل ففي الفزع الشديد
دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيهما ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت
واحد اذا كانت الكيفية النفسانية مركبها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان
ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيشتد الى الخارج ويحمر اللون **فصل**
في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات
قال الشيخ الدم الكثير الصافي ان كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح
الساطع واما ان يكون كثيرا صافيا ومعتدل القوام لكنه زايد في السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله
وسرعة حركته فاما ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا ما اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح
المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح وان تسبب
ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التولد واما الدم الكدر والغليظ الزايد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت
الذي لا يتحلل اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما ثبات الغضب فلان
كثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما غضب الدم الصفراوي الحار الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح
المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك معتدلا والدم
الغليظ الغير الكدر اذا كان زايدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير فرحان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه
اقل لان المزاحية تكسر من الغضب والمزاحية تعد للتعجب لان الغضب حركة الى الدفع والمزاحية مناسبة للذة و

بلغ قبالا

يكون الحركة فيهما نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد الحزن وحده ولذلك يشتد قبل الخوف
والدم الغليظ العكر الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه الحزانا ولا مفرحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون
بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون شبيه دم والدم الغليظ الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه حقودا حسا حزانا
ساكن الغضب لا في امر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في ساير الاوصاف وفوق ثبات
الرقيق القوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان
الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرا معتدلا في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول
للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى سبب من المفرحات فان المستعد للشيء يكفيه
ما ضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب اشتعالها ولهذا يكثر فرح
شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح يكون
الدماغية منها شديدة الترطيب وشديدا لتموج لما يتصاعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن
للترتيب اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني ثم يصعب على العقل ان يستعمل في الحركات
الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها اعراضا فقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل
لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة
اكثر من تاثرها من الاسباب النافعة في الجميل ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الحس اكثر
من الذي بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر اقدر على ترتيب الروح الباطن من العقل على تركيبه ولذلك فان العقل
اذا استعصى الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما في العلوم الهندسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستفيد
والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تاثير المفرحات اللذيذة والعاجلة والحسية واما الاستعداد فشديد
فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وذلك مع ما قد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال
جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها المدفوع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون اسبابا للغم وثالثها استعمال تخيله وتفكره
في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول هذه الامور المذكورة اذا اطلع
عليها ناقص العقل يصير منشا الاقدام على مثل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل بعض هذه الاسباب
بل كلها باعثا لاعراضه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه
وتقبيحه بابلغ تاكيد فان الانسان مخلوق للنشاة الثانية

وكماله

وكماله العقلي انما يحصل بارتحاله عن هذه النشاة وبرجوعه الى جوار الله وعالم ملكوته وذلك يبطل الغفلات
الغامات والابتهاج بها في الحسيات الداثرات واللذات بها واما الثاني وهو غم السوداوي فلان حالة بالضد من ذلك
والاسباب فيه اضداد تلك الاسباب لان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل عن الاسباب المودية والغامة
لاستعداده للغم ويكون قوى التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي في البطن الاوسط
من الدماغ تحت حركتها لجفافها لما يغشيه السواد من لبس [illegible] لغلبة تخيله بصور الاشياء والحكايات للامور
الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول مما
نقلناه عن المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسايل وان كانت ليست من الطبيعيات فاذا كانت
المتطرق اليه منها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن تنظر فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها
وعوارضها وما يناسبها ويوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا اخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات الفن الرابع في الكيفيات
المختصة بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض
للكمية وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي يعرض الجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن
فالخلقة من الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة لها بما هي كمية شيء مخصوص
كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكم عند اكثر
العقلاء واما انا فاقول اما الكيفيات النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية
فلا استعدادية فليست حاملها الكم ولا بتوسط الجسم بل حاملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة
فهي ايضا مما توجبها [illegible] لان الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال
[illegible] الاشكال فبقي الامر بين اسلافهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول ان الخلقة يشبه ان يكون وحدتها حقيقية
لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما
اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يتوجه
ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت
النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو محال وهذا
الامكان مما استصعبه بعض فاقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من الجهة المحسوسة
ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامه وهي اربعة

في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد او حدود احاطة تامة او الزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان
عند نقطة او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة وتتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية
مثل الاستقامة والاستدارة والثالث وهو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع
الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب
ان يبحث عنها في هذا الموضع هي خمسة احدها ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من انه
وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي وخامسها
حال الخلقة وانها كيف ونوعها جنس واحد من انواع عند القائلين به وسادسها حال الجامد ... اذ
ان كان يصدق عليه قولنا انها اي نسب الواحد الحاصل من الجملة اما البحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه في تحليل
التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتقعيب والزوجية والفردية واما الاعتراض
على جعل اللون فقد مر معناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست ذات وحدة
حقيقية وكلام مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع اخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية نفسها
لا يشترط انها كيفية شيء ومنها ما يعرض للكمية في نفسها يشترط انها كمية شيء فيكون الكمية هي المعروض
الاول له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وكمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم
يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما يعرض
لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن
لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسط للنفس كما ان الحركة يعرض للبدن وبتوسطها
على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما هو المشهور وتحقق في العلم الطبيعي والجسم
في نفسه غير ملون بل بمعنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته او بما يحيط
به السطح وهذا الشيء هو السطح وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية الجسم الطبيعي وهذا الشيء هو
اللون فاذن الخلقة تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببهما على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وله
عرض غاية واما سائر الابحاث فيجيء في بعض الفصول الاتية المقالة الاولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول
فصل في حقيقتهما قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت بين كانتا الكلية على سمت واحد

اي يكون بعضها ادنى بعضها اخفض هذا التعريف منسوب الى اوقليدس وقد عرف ايضا بكونه اقصر الخطوط
الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس ويرد الاشكال على التعريفين اما على تعريف اوقليدس فبلزوم
الدور فان كون النقطة المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم
بعينه واما على تعريف ارشميدس فان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما واذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما واذا
امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد او مساو له والحق ان المعلوم بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات
وقد عرف ايضا المستقيم ايضا بانه الذي يطابق اجزاؤه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا قطع منه
شيء فربما ينطبق عليه في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع اخر كما اذا جعل
محدب احدهما في جهة جانب محدب الاخر وقد عرف بوجه رابع وهو انه الذي اذا اثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني
انه اذا ادير لم يتغير وضعه واما القوس فعند الادارة يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن
ان يستتر فيه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعد ضم الاخرى والمناقشة في كل منها مدفوع بما ذكره
وهذه التعاريف ماخلا الرابع جارية في السطح المستوي ايضا في معرفة الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا النوع
من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية
والفردية ونحو ذلك وبعضها نظري يبرهن عليه في صناعة الحساب واما عوارضها المتصلة فلا يمكن ... عوارض وعارض
اولي يكون عرضا واما التي يعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها في
بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية من النوع
الاستثنائية كانت ثابتة في موضع اخر فان سائر الاشكال انما يتبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فان المثلث
الذي هو اول الاشكال المسطحة يصح وجوده ان صح الدائرة وكذلك المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة
والمجسمة واما الكرة فانما يصح وجودها على طريقة المهندسين اذا ادير نصف دائرة والاسطوانة اذا حركت
حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع لزومها على الاستقامة والمخروط اذا حركت
مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا بطرفي ذلك الضلع مركزه الدائرة ودائرا بالضلع الثاني
على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل
الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف
فانه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة

منها البتة متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها اكثر
مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة
حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مستقيما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة
والاخرى متحركة حولها الى ان تعود الى الموضع الذي بدأت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض
فهي اذن خط مستدير والابعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم
فثبت القول بالدائرة وثانيها ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرفه هي كرات ثم اذا قطعنا الكرة بسطح
مستو حدث لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا جسما ثقيلا وجعل احد طرفيه اثقل من الاخر وجعلناه على سطح قياما تاما
مماسا للطرف الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى
سقط فلا يخلو اما ان تبقى تلك النقطة التي هي منه بمنزلة راس المخروط موضعها او لا تبقى فان ثبتت فكل واحد من النقط التي
في راس المخروط قد فعلت ربع دائرة وان لم تثبت فلا يخلو اما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل تحرك الطرف الاخر الى
فوق فيكون لكل نقطة فرضت في جانب ذلك الجسم بل في قسمه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط
دوائر بعضها محيطة بالاخرى مركز الجميع من النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والقسم الهابط او يكون غير صاعد على
بل يتحرك على السطح منجرا على بعد عنه فيفعل الطرف الاخر خطا منحنيا غير مستدير فهذا الشق محال لان هذا الانجرار
ليس طبيعيا ولا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله تحرك الى السفل وليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة
بل انه في على حفظ الاتصال له تعلق خلاف جهة حركة العالي كان في ذلك الثقل العالي واتصاله بالثقل يضطر الى دفع السافل
الى دفع السافل نحو محيط مخالف فينقسم الجسم الى قسمين فثبت ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبتت الدائرة ثبت المثلث
والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها ثبتت الجسمانيات اما الكرة فبالدائرة كما وصفنا واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية
وحادها ومنفرجها فلانقسام المثلث واما المكعب فبالمربع واما الاسطوانة فبالمستطيل واذا ثبتت الدائرة ثبت المجسم
ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح موازٍ غير موازٍ للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان
الزام القائلين بالجزء الذي لا يتجزى وجود الدائرة على طريقتهم واذا ثبتت الدائرة على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء فان
الحجج الهندسية على بطلانه بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه تجري عليهم الغير المتناهية في كثير من المقادير
ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي حد جاز ينبغي ان يكون بحيث ضرب مجموعه
في احد قسميه كمربع القسم الاخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الاعم من ذلك **فصل**

فی ان

في ان المستقيم والمستدير مختلفان نوعان وتحقيق ان الفصل باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فلانه لا
شبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير مخالفات فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن
الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لا يخلو اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال الوصف
الاستقامية وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين
جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارض كما ان السطح نهاية الجسم وعارض ولا يمكن ان يتغير حال النهاية الا
ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط عن الاستقامة الى
الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرة من الجسم غير المكعب
والدائرة من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا لنوع العدد كان العارض غير العارض الاول والعدد فاذا امتنع
بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال استقامته علم ان الاستقامة اما فصل او لازم فصل وكذا المستدير من
الخط فيتبدل بزوال الاستدارة الى الاستقامة او الى استدارة لنوع مع بقائه بعينه علم ان الاستدارة وكذا
افرادها المخالفة في شدة التقوس وضعفها فصول له او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر مختلفة
بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحديبها لان انها مقومات ومنوعات لا عوارض وصفات
فبطلت الكرات المختلفة بالعظم والصغر مختلفة بالنوع فالجسم اذا انضغط بعدما لم يكن فلا بد هناك من تفرق في اتصال
وتقطع انبساط يوجب كون السطح منقسما الى سطوح وكذا المستوي من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى خطوط
والقسمة في المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانثناء ولا الخط
الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بالتخلخل ومعناه
كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم
ولا يجوز ان يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس وليس
لزوم الجنس لها لزوم عرضيا اي عارضا او عرضا خارجيا او ذهنيا بمعنى ان يكون العارض غير وجود المعروض ووجود المعروض بل
وجود الفصل بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام ولا
كما بين الوجود الشخصي وماهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما ان لكل ماهية لازما مخصوصا
فلما لم يكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه باللازم المخصوص وسمي باسمه لما تقرر في مدارك الكتاب ان الوجود ان

هو اه

الخاصة مجهولة الاسامي وانما اساميها المعاني الذهنية للكليات المعقولة فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة و[الاستدارة]
والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيفيات ليست بفصول في انفسها بالحقيقة للكم
المتصل وكذا الزوجية والفردية والعادية والتباين والجذرية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل
بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهية واحدة ذات فصلين بالذات بل
احدهما بالذات والاخر بالعرض تفريع الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة بالنوع لما علمت انه يستحيل ان
ينتقل الخط الواحد من انعطافه المخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص
من لوازم ماهيته النوعية مما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة وهو ربع الدور ومقداره تسعون
درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي لمن توجب ان يكون ارباع
الدوائر المختلفة في الصغر متساوية بل يلزم ان يكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة بالعظم
الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس من الحيث ولوازمها بل من امر خارج فهي ليست متساوية بل متشابهة
او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسي فصل في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين
وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع
القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف
عن المستدير لكن ليس كل مستدير وانما في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضد الاخر يكون الاخر
ايضا ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم المخصوص يضاده مستدير مخصوص
واحد فان ضد الواحد بالتخصص واحد بالتخصص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر هاهنا
كذلك فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية لا تتناهى بين اثنين منها وليس فيها
ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي
ضد الوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف
عن المستقيم لم يثبت بينهما التضاد بل ان المستديرات يطرح احدها فصل فيما قيل في امتناع النسبة بين المستقيم والمستدير بالمساواة
والمفاضلة قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا
عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للاخر او ازيد او انقص فلا

يوصف

يوصف بانه نصفه او ثلثه او عاد له او مشارك له واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر انقص من قوسه وان
المحدب اوتر بعضها انقص من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخطوط والسطوح والجسم
وسائر الاجناس المخالفة وتارة بتسليم الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة كما نعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة
الخطين اعظم من زاوية حادة من قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية حادثة بين قطر الدائرة ومحيطه
لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث جعل الوجه الاول اقوالا والاولى
ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه كالاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر
بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يمكن ذلك
كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم
وان لم يمكن بحسب الخط لان الملاقاة بينهما في كل ان لا يمكن الا في نقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان
كما في الكرة المدحرجة على السطح مستويا فان كان كذلك امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف
ارشميدس من الخط المستقيم بما سبق ثم استحالة ان يصير شيئا الخط لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن
بان اشتمال الزاوية على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبرة في المفاضلة وذلك متحقق هاهنا اذ ليس [illegible]
مما لا في الماهية المستقيم اللهم الا ان يقولوا ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب الماخوذ مجردا عن [illegible] الفصلية
من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المستقيم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان
التعقلات امور حاصلة في الوهم ان يجرد هذا عن المواد ونحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المحدب مستقيما و
منحنيا مع بقائه وان لم يكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة
انهماكه بالجسمانيات فلا جواز لذلك المنع القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين [illegible]
من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الذهني فهذا ما يمكن ان يقال
وبالله التوفيق المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول فصل في تعريفه وقد عرفه المهندسون
بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو مسطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان يحده خطا واذا كان جسما
كان يحده سطحا واما النقطة فلم يكن حد الشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين
لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتهما بالخط تامة لانكار بعضهم ان يخرج بقيد
كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فيما كالدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة

نحو المربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة واذا كانت الحدود مختلفة فاذا فرض ذلك فنقول في كل مشكل
امور ثلثة احدها الوضع والثاني حدّه او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيهما كالمربع مثلا فحقيقته ملتئمة من سطح
وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود وذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء
منها يحمل عليها فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع القيد
فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز ان يكون المركب من المقدار والهيئة
المخصوصة من باب الكيف وان يكون من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كونه ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين
متباينين وقد علمت ايضا ان مجموع الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور
مجهولة نعرفها بهذه اللوازم والاستحالة في كون بعض المقولات لازما للبعض الاخرى في الوجود فاتى فقد وضح ان
الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاذا تمهد هذا فنقول ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير
محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل
اخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها
وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيتين وكل منهما نصفها فانما يعنون
بذلك المقدار المشكل لا شكله لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل
كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير او نقول نعني هاهنا شيء اخر وهو انه كما ان الواحد
نعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد نعني به شيء اخر هو واحد وكذا المضاف قد نعني به نفس
المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر او الكم او غيرهما وهو المضاف وقد نعني بها شيء ذو اضافة كذات
الاب الموصوفة بالابوة فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لا شيء مثلث
كما يقال ابيض ونعني به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق وايضا لو فرض
مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في الخيال لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية عارضة
له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليث اعتبار يكون الشيء مثلثا
والقائل ان يقول هذه الاشكال لنفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ الا امرا
امرا عقليا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وايضا
فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال ومشكلات

كما

كما وصفنا ولما غرهم قوله بعينه بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض
للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الابحاث الشكل لكنا نقول
تشبيه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا التربيع الشكل
فالمتكلم فيه فصل في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان
هيئة حاصلة في المقدار والمقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة
للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه
فهو من الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم فمعنى الوضع فمنها الوضع
حصول الشيء في موضعه وهذا هو نفس مقولة الاين ومنها الكون الشيء مجاور الشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا
الحجر على يمين ذلك الحجر وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك انه ليس بمقولة بل
غيره ومنها الوضع الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع
لاجزائه حتى اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما لبعضها الى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع
بهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة والوضع صفة المجموع فان الجلوس
نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو اخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون لها نسبة الى ما خرج عنها اذا لو ثبتت نسبة الاعضاء وتغيرت الاجزاء الداخلة تحت نسبتها
وبين النسبة بينها وبين الخارج عنها او امورها لم يكن الجالس جالسا فاذا افترق هذا فنقول ان الشكل هو الوضع غلط
من وجوه احدها انه احاطة الحدود بمكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان
هذا الوضع من مقولة الخاصة وليس كذلك بل من المضاف الذي هو مقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين
لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان منفعلا بمقولة تصور منها وليس كذا فان التربيع لا يحصل الا في
محاطية ولبس المربع حده ابدا مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن
داخلا في مقولة الوضع فان قلت ليس حصول الكيف مما يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يجب تصورها
تصورها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسبة بين اطراف المربع التي هي الاضلاع بقيد السطح واطرافه
قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها يتضمن تصورها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين
المعنيين فرق فان الشكل هيئة يحصل للشيء بسبب هيئة نسبة يحصل بين اطرافه لا انه نفس تلك الهيئة النسبية

بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كاليمنة واليسرة والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فظاهر
علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي هو اضافة بحسب وجه النسبة لا الدخول ثم ان الدائرة لا
يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحدها هيئة خاصة في الاجزاء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة
وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالا لعدم صدق الرسم عليها الا اذا تسومح في التعريف
وقيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد واحد او من جهة كونه حد المحدود فصل في حال الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فهو ان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار
محدودا بحدين او حدود متلاقية بحد لا يستقيم مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء
احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط فان لم يحط معهما ثالث فلا يخ اما ان حداه يلتقيان عند حد مشترك
لهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا ولو امتدا في الوهم الى غير النهاية كخطي الاهليلجي والهلالي
والنعل وغير ذلك فالسطح الذي لا يحده ثالث فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين او فيما بين تلك الحيثية
والذي يحده حد او حدود بينهما او يحده حد يلتقيان في الجانبين فحاله حال الزاوية او هو من تلك الحيثية شكل فان
لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا احاطة من حيث حدية الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار
زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح يكون بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في
جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار
الشكل فالحد بنظر الحد والمقدار بنظر المقدار والهيئة بنظر الهيئة فكان المهندس اذا قال شكل ذهب الى
الشكل بكلاه اذا قال زاوية كان المراد السطح ذي الزاوية وكذا اذا قيل تنقسم او تضعف او عظمى او صغرى وكذا الكلام
في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارين المذكورين فاذن يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بسبب الخلاف
في كون الشكل كما او كيفا فخرج من الخلاف اصطلاح المهندسين وغيرهم لا شيء يمنع عن ذلك وهو ان الزاوية المسطحة
لا تنقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الاخرى التي بين الدائرة والقاعدة وكذا المجسمة
لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا يوجب الشك في امر الزاوية هل المسطحة
بينها هي بين السطح والخط والمجسمة بين الجسم عند المهندسين او غيرها وكذا الهيئة العارضة هل عرضت السطح في
المسطحة والجسم في المجسمة او لغيرها ولاجل هذا الشك تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس
اخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم كما ان الخط يتكون من حركة النقطة

وكذ

من حركة الخط بنفسها وكانه على عمود عرضا فاذا انتهت احد طرفيه وتحرك بقي الخط فهي بين الخط والسطح وكذلك بين
السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه في جهتين من حيث هو هو
وكذا المقدار الذي عند رأس الاقرب السطوح الى نقطة يقبل القسمة الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان
الزاوية من حيث هو زاوية بالزاوية لا يقبل القسمة الا في جهة وكذا اقسام الجسم الذي هو زاوية او زاوية لا ينقسم الا
في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر تحديده ببعض جهاته دون بعض
باعتبار هيئة عارضة له بعرض تلك الهيئة العارضة للسطح باعتبار المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال الصورة
من تلك الاجهات وههنا نحو اخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند
خط سواء كان احدهما او كلاهما مستويا او منحنيا معنا لا او ما يلاقيه او عند علي نسمي زاوية مجسمة لا مثال الشيء في طبع
الشفاء والحري ان يكون هذا معنى جامع للزاوية التي من خطين والتي من سطوح عند نقطة والتي من سطحين عند خط
ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق الواحد ينتهي عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك فان
اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة عند النقطة لا لانه زاوية بل لان تلك
الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان كان في احدهما جعل اسم الزاوية للمقدار
من حيث هو ينتهي الى نقطة لم انا فسرته وصار بعض الزاوية لخصوص ما ذكرناه وخرج من جملة الزوايا من جملة الشكل
بعروض بعض المقادير من حيث الحدود فصل في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها كم او كيف احتج القائل بانها
نفس القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا اشتراك بين الكم والكيف المختص به والفرق بينهما انه في الكم
بالذات وفي الاخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الاجمال لا يكفي في محل المطلب احتج الخصم
ابطال القائل بان قابلة الزاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعف مرة واحدة انتقض
حقيقتها والحادة اذا ضوعف مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن
الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا او صنفا
ولكن لم يبطلها من حيث كونها مقدارا فان الثلثة مثلا نوع من العدد واذا ضوعف لم يكن المجموع
ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها
عددا الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعف لم يبق كونها

سطح
حصل

نوسايل خطا مستديرا او لخحرضال انها الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وبعرض لها بسبب موضوعها
الذي هو الكم فاذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا واما قوله ما مساوا وقوعد منها بسبب موضوعها الذي هو
الكم كما ان الاشكال ايضا كذلك بسبب موضوعها اوبرد علينا ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما
بصفة وبواسطة عارضه فالم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر مجرد ابطال كون
الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها اولى بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه
والانصاف ان ورود الزاوية كورود الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة والمساواة واللامساواة وغيرها
وذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل ابار او احاطة حد نقطة كما في المسطحة مثل او غير
تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن
كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم وحينئذ
فهذه المعاني انما الاشكال لعبارة ان السطح المذكور لم يخرج عن كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة
مخصوصة فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كالمربع ومثلها
والحل ما اشرنا اليه وتوضيح ذلك ما نقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفيات الانفعالية ما ان الكيفيات
حالة في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة بالجرم فتنقسم بانقسام المحل الذي تنقسم في
وهذا الحال في عروض الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها فاكثره لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتنا
معنى يخالف معنى المقدار لانعدام المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار الماخوذ مع نهاية مخصوصة
او حد خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة للكل الماخوذ تلك الجهة كالدائرة مثلا فانها
لوحدة خاصة من جهة حد ونهاية وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل ذاته تمامه كلها في
باي جهة انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة — وجه؟
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لحظ واحد وهذا كما يقال نصف الغلمان او نصف
نصف الحيوان اربعة نصف المادة بما هي مادة بما هو جسم لا بما هو مقيد بكل المخصوصة فهكذا حال الزاوية فانها لا تقبل
الانقسام باجزاء يمكن ان يتحفظ فيها القيد الماخوذ بكاله الا انه يرجع الى الحرمة والكلية فان الكمال السارى في
النوع لا بد وان يكون حصة منه كجزئه اصغر من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلو قسم
انقسمت بخط يقع بين الخطين المذكورين لحصل في الوسط الى الراس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانتهى

انها

ثلاث؟

لانها تنحفظ في جميع هذا النوع من القسمة حال الجنبة المذكورة الا انها هو من ضرورات الخفريه بالتمام الكلام في قبول
الانقسام بنحو لهو من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الجنبة فيه وانما ينقسم في جهة لهو من جهة ما هي سطح فقط لا بما
زاوية ونظيرها حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة المستديرة او المضلعة
وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في جهة ما بين
القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية **فصل**
في قبول الاشد والاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا
مربع اشد تربيعا من مربع ولا حاد اشد من حاد لان ذلك لان كل ما يقبل الاشدية فلا بد ان يتنازع ما لا
والاشد في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة والبرودة في الانفعاليات كالفصاحة والمرضية في النفسانيات
والاخرى وكالعلم والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فيستحيل الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخه كيفية
منها وتلبسه بالاخرى وهذا لان جميع الاضداد التي فيها وسائط التي بين زوال الموضوع عن احدهما مقارنا
الطرف الاخر بل ربما ما يخل بعض الطرفين الى الوسط فيحدث الواسطة كانها مخبرون كالعدالة التي هي في حالة الوسط
بين الطرفين في العفة التي هي متوسط بين الطرفين لكن هذه المتوسطات اذا قربت المواد الجرمية او غيرت
في الاشخاص من عالم غير نوسطها الحقيقي فقبل احد الاضداد اشتد من احد الاخر وان كانت العدالة بحسبها
بالحال بالحس لا يقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي يختص بالكم فيحجز الانواع التي
لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف
ولا الازيد والانقص فاذا زيد المربع فزاد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتغير بزيادة المادة مع اتحاد النوع
الحقيقي بل اشكالا اشبهها ان فيحفظ عند الحس عا عنه انه يكون تربيع اصح من تربيع لو كان تربيعا حسيا
لا حقيقيا كالعدالة التي هي فانا هنا اقاله انه توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال لذلك اعدل من ذلك ولذا اكثر حرارة
من حرارة لتوسع الاسود انه من سواد آخر فليس في الزيت بحسب الحس فقط لا الحقيقة ولهذا قال الحرارتين في احدهما
اشد كما لا نفعيين في ان احدهما اصح تربيعا من ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس كالعدالة التي قلنا ابدع الحسنة
كالعادلة لا بحسب فيقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا تقبل التضاد وكذا
الخطان الطف في جبار متضادة لان محل هذه الكيفيات الا الخطوط ولذا ان السطوح فيستحيل ان يصير السطح المستقيم او
معوقا في حالة مستقيمة توهم ان في الامور التعليمية تضادا لانها مما التغيير الحضر لان موضوعها حد لا متعدد تنتقل

احدهما مثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فمتوهم في ظاهر الامر انهما متضادتان وليس كذلك العلم
بهما فيهما على الموضوع ولا لكل معينين وان سميناهما باسمين محصلين لا يكون في كونهما متضادين عدم اجتماعهما
على الموضوع فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى المتساويين والفرد
هو الذي ليس كذلك فحرف كونه لا ينقسم لا يوجد الا سلبا بقياس تحصيل الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب التضاد بينهما
معنى محصل فهذا المعنى اكثر احواله الذاتية يعني مباين لا تساوي في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام
المقالة الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول فصل في حال الخلقة وهو البحث الخامس ثلث
قد علمت مما ذكرناه ان الوحدة الوجودية معتبرة في جميع الحقائق وفي كل تقسيم بحسب حال القسم ففي التقسيم
الى الانواع تعتبر الوحدة النوعية وفي الاشخاص الشخصية والا لم يكن شيء من التقسيمات منحصرا اصلا في اقسام
كالكلمة اذا قسمت الى اقسام لم يكن منحصرا في الاسم والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة
بحسب تركيب بعضها الى البعض لخاصة التركيب فاذن لقائل ان يقول ان الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل
كل واحد منهما داخل تحت نوع من الكيف وجعلها لكل شيئين مجتمعين نوعية حاصلة بلغت الانواع الى حد لا نهاية له
واحدة بل صارت غير متناهية فالجواب انما نحن انما اشرنا الى بسائطها اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية واحدة
او حقيقة واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيرا غير محصل وربما
نقول ان الشكل لو انفرد عن اللون حصلت بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح
الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لها فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده او اللون وحده غير
الحسن والقبح الحاصلين للخلقة فلا يحصل للخلقة خاصية لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فكم ان
ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا يتوهم ان ههنا هيئة منفردة سميت بالخلقة موصوفة بالحسن او القبح
المقابل لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الحسن اللازم للخلقة مما
لا يعرض لشيء منهما كحسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس المبحث من المهمات فالامر سهل والله اعلم
فصل في انه هل يجوز تركيب الاعراض من الاجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور عند الجمهور
على انه يجوز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل كما يجوز في الجواهر ولاجل ذلك استشكل حال
الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون من الاعراض مركب من عرضين
وكيف والعشرة عرض لانه عدد وهو كم مركب من خمسة وخمسة والاربعة عرض وهو ملتئم من اثنين

يكون

جنس ؟

نقصا مع

يكون هناك مجموع امرين بل نعني ان الجواهر لا يوجد فيها ما نايا بسبب طبيعة جنسها وما نايا بسبب طبيعة فصلها وان لم
يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجد فيها الجزءان فلا يكون
منها جنسا والاخر فصلا اقول يعني كلامه بعض مواضع فانه لا صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس
مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرها بل من الاحاد فالحق ان ماهية العدد
امر بسيط لا اختلاف لاجزائها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بحسب زيادة الكثرة ونقصها
فلاجل ذلك لا تمامية لانواعها وثانيها ان المربع سواء اريد به الهيئة العارضة او الذي يراه المهندس من
بسيطة بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط
ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو محال كما افاده هو و
غيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الروابط الخارجية دون المقومات واما ما خفي على بعض
وهو انه يرى ما تركيب وجود مع ... الى انهما امر ... ولقد اشرنا في نظير هذا المقام عند ... الصورة
النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في انه جوهر او عرض فلذلك المشكول يتبعه جوهر او عرض
فقد وضع هنا نظير تلك القاعدة فقال الشيخ لا يخلو اما ان احدهما اولى بان يكون موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي
نحوه سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالحاصل من حصول الموصوف فان السطح ذا الهيئة
سطح ما هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح ولما اذا اختلفا وليس احدهما اولى بالشيء والاخر بان يكون الاول
وصفه فان ذلك الاجتماع بينهما يكون جميعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كما الكم
والطول فلا يكون للكم امر والطول اجتماع حدث منه جملة واحدة فلا يبقى ذلك معقولا بل يكون المجموع
والمجموع مركب فيكون معقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من معقولات اقول الظاهر ان الواقع تحت
او الاجناس لا يكون الا امرا واحدا بسيطا والتركيب لا يكون الا بحسب ... والمربع ليس الا مقدار
مع تعيين خاص فذلك التعيين هو فصله المنضم مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط
كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع
عندها فان المجسم ذا ... واثنى عشر ضلعا ... وحده تحصل بفصل واحد لا تركيب له الا بحسب
اللوازم ولو سلمت الحق فالامر فيه ... مركبا الجواهر ايضا مجرى ما ذكره لكن الحدود ... مختلفات
باعتبار معنى ... ومعنى ... كلا المعنيين ...

فالجنس جز مادته والفصل جز صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في تمام
المقوم بتلك الصورة وسيرجع الى زيادة ايضاح لهذا المطلب ان شاء الله **فصل** في خواص الاعداد وكيفيتها
البحث عن هذه الامور التي في العلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحت وغيرها والذي غرضنا ان نذكرها هنا امور منها
ان لا تضاد بين احوال العدد كالزوجية والفردية والمادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب
فان هذه الامور بعضها مما فقد فيه بعض شرايط التضاد وبعضها مما فقد فيه اكثر الشرايط في التضاد
والجميع مشترك في ان الاشتراك لاثنين متقابلين منهما في موضع واحد وفي تبادلهما وبعض الطرفين مما يكون
احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضنا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الاخر فلا تضاد في
خواص العدد كما لا تضاد في اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد ولا تضعف ولا ازدياد ولا تنقص في تلك
لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من حد كما ان القوس الواحد لا تشتد في قوسيته واضافته الى اخيه اشد بل
يبطل عند ذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعيبه او تضعيفه الى زوجية لنوع تام زوجيته كزوج
الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الا ان يبطل موضوعه الى موضوع اخر وثالثها ان الزوجية والفردية
ليست من الامور الذاتية لانها مفهومان عرضيان خارجان عن الاعداد المختلفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كان
ذاتيين لبعضها لدخلهما كل ما دامت الكل ما يحمل فيها الا من بعض على البعض في نفس تحقق ذلك
المعنيين فيلزم ان يكون بعض الزوج داخلا في حقيقة جميع الازواج وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كان ذلك
لكنا لا نعرف عدد الا وقد عرفنا بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرف زوجيته
الا بالتامل فعرفنا انهما ليسا بذاتيين والا لكانا بين الثبوت لما تحتهما ولكن هذا الفن ما قصدنا ايراده
من الكلام في مقولة ولو اهمل العقل مثالا بينا هو بين سواد والصلوة لا يحصى **الفن الثالث** في المقولة
العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى** في المضاف وفيه فصول **فصل** في ابتداء الكلام في المضاف
اعلم ان الجميع المقولات مثل الموجود والواحد قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به الشيء
به وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي
الثالث كالكلي العقلي وهو مجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا
حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع لانا نطلق على المعروض ومجموعها
في هذه الاجسام الثلثة في الابيض واشباهه كان المعروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود

الخارج

الخواص

الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به
في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس او ما يجري
مجراها يكون العروض في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي
او نوع او ذاتي او عرضي او قضية او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن
فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل
والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجرد عن الوجودين والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجود او
او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان
موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية واقعية مفاد الحكم
ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصيل معنى الموضوع وماهيته من
حيث هي هي في ظرف التحليل اذا جرده العقل عن كل ما هو زايد عليه من حيث نفسه وذاته سوا كان من عوارض
وجوده او من عوارض ماهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظايرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك
حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد بالمضاف نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي
عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثالث فهو خارج عن غرضنا واما الاعتبار الاول
فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على
المفصل تحليل لبسايطه لاجرم عرفت الحكماء المضاف في اوايل المنطق اعني فن قاطيغورياس بانه الذي
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهية الشيء
معقولة بالقياس الى غيرها ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء اخر كيف كان والا لكان
كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا من الملزومات واللوازم لها ماهيات
مستقلة في معقوليتها في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر ماهيته في الذهن ولا في العين
الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء في واحد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر **فصل**
في تحقيق المضاف الحقيقي وذلك ان هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس
فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس
الى غيرها واما مفهوم كون الشيء معقول بالقياس انه يحتاج تصوره الى تصور امر خارج عنه في ما قيل لهم

ان عنيتم به انه يحوج بتصوره الى تصور امر خارج انه يعلم به فيلزم الدور فى المتضايفين وان عنى انه يكون
معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف تعقل معه الحائط وليس ماهيتهما ماهية المضافين قالوا ينبغى
ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازاة يرجع الى معنى الاضافة وقريب
من هذا قول من قال ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف وقد اعتذر ان المضاف الذى اخذ فى التعريف
غير المضاف المحدود بل الذى فى الحد هو المضاف المركب وهو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد فى كتب الفن
ما حاصله انه يجوز ان يكون للشئ جنس او ما يشبه الجنس اشهر منه ونوى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع
له او يشبه النوع اليق به فنقلوا الاسم اليه كما فى الامكان العام ونقل اسم العامى الى الخاصى فكذا المضاف
يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فجوزوها والخاصة نقلوا اسم المضاف الى
الخاص الذى هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس المضاف البسيط
معنى تجمعهما وليس نسبة الامكان العامى الى الخاصى كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون
للعام زيادة معنى لا يوجد فى الخاص اصلا والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول ان المضاف الذى يؤخذ فى
الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثانى اعنى ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول
لا المضاف الحقيقى البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد فى كون المعرف للشئ مشتملا على فرد منه اذ
التعريف انما هو للمفهوم لا للفرد فلا يلزم توقف الشئ على نفسه وعن الثانى وهو قولهم ان المضاف هو الذى وجوده
انه مضاف بان التعريف للشبه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه والفرق
بين البسيط والمركب فسره بان المركب جزا من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر فى نفسه لحقته الابوة وكالمساواة
فانه كم لحقته الاتفاق وكالمشابهة كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطا بل مركبا
من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا
ان يكون النظر لا فى نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له
نسبة الى الحائط بانه مستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة
يكون للطرفين فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الاضافة
كلفظى الاب والابن وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على ضربين لانه اما اسم المضاف او اسم
المضاف اليه فالاول كالجناح فانه مضاف الى ذى الجناح ولفظ الجناح دال بالتضمن على الاضافة الى ذى الجناح فاما

ذو الجناح

ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة لفظة ذو والثانى كالعالم فان المضاف اليه العلم ولفظة العالم دالة بالتضمن
على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل على ما له من الاضافة حرف يقرن به وهو كاللام فى قولك عالم بالعلم **فصل**
فى خواص طرفى الاضافة فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفى العدم ايضا كذلك وهذا
ما يشكل فى باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر الاخر عنه فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معين وايضا
انا نعلم ان العصر سيكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما اضافة بالفعل مع ان القيمر معدوم والعلم بما سيوجد
واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحصر الذهن زمانين فيجد
احدهما متقدما والاخر متأخرا فانهما قد حصلا جميعا فى الذهن والثانى بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم
اذا كان موجودا فموجود من الاخر انه ليس بموجود ويمكن ان يوجد الكانا يوقى الى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف
للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتأخر فانه موجود فى الذهن ان الزمان الثانى ليس
موجودا ونسبة الى الذهن نسبة شئ كان موجودا معه وهذا ايضا موجود مع الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر على وجه اخر
غير ما ذكرنا فلا وجود فى الاعيان لكن فى الذهن اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم
يوجد فى الفعل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين محدودا بها نسبة
ويحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتأخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية
بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض فعليتها كانت
الاضافة بينها على الوجه الذى يكون فى سائر المضافات وتحقق الاضافة توجب تحقق المعية بين وجودى المتضايفين فى
ظرف الاتصاف لا فى الذهن فقط والذى يحل به الشبهة ما حققناه فى موضع اخر فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره
شئ اخر وهو ان قوله فى الاعتبار الثانى ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فموجود من الاخر انه ليس هو بموجود
فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشئ نقيضا
لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا
وجوديا حتى تقع بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود العدمى ذلك الوجود
بانه فى الزمان الاول لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لاوجود الجزء الاخر كالنقيض ووصف التقدم و
التأخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا يتقضى بان يكون
المراد نفس لاوجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر مقدما على لاوجود المستقبل بل على وجود المستقبل

ووجود المستقبل غير حاضر والّا لم يكن مستقبلا فما هو الغايب غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير موجود ففي الاشكال والوجه ما اومانا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وبين المعلوم والمعلوم من القيمة انهما ستكون لا عين وجود القيامة اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكم بان احد المتضايفين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس مهية المعلوم عند العقل وليس بين الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قايما بالذهن من الوجودات الذهنية فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات امر اعتباري حاصلة بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكان الوجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى مهية ووجود عرضت لها اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن سورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى مهيته ووجود ذهني عرضت لها اضافة العلم والمعلوم اذا العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس اي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يمتنع وجود كل منهما مع عدم الاخر كما في العلم والحس اعني الادراكين لا القوتين المشاركتين لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يمتنع وجودهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنها ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الاخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول ههنا موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في اكثر الامر ليست كذلك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتهما مثالين احدهما ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات العلم في جوهره قد لزمه دايما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد توجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته

ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس موجودا و يكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولا احد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دايما معلومة لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في ساير الاوقات فان الوجود الصوري العلمي دايما معلومة والوجود المادي المحجوب عن مايدركه من حيث كونه مغشوّا بالغواشي ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة ولا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك العارضان البسيطان احدهما عن الاخر فكما مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافيان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الاضافتين متكافيتان في الوجود الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذوات التي هي موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه السمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير محسوسة لا بالذات كما لا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات كما بالعرض وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية حاكية للحرارة الخارجية كما مرت الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المتضايفين البسيطين فكذا في الذاتين العينين هما معروضاهما من حيث هما وان قطع النظر عن الاضافة فان قلت الحس البصري لا يدرك به الا الامر الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الوجود الخارجي بعينه اقول اما اولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية وهي عند هذا القايل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية التي بين جسم الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا ساير الاضافات الوضعية التي

عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فان المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة
عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر وهما معان اذ لا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار و مما
عد ايضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الاخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل
منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن فيقال الابن ابن للاب لا يقال الابن
ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الاخر واما اذا اضيف لا من
حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس
فلا يقال الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق
فيه ان يجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة
الانعكاس فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت
كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلت
بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الاخر واذا اختل التعادل
لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان يعكس فيقال السفينة
سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان لذي
السكان وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو
مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم
للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو احد الاجناس العشرة العالية
فنقول ان الرسم المذكور والذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم اي نفس
انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى بها مهية اخرى يصدق عليها بالذات ان مهيته معقولة بالقياس
الى غيرها وقد يعنى به ما له مهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة
وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية وراء ابوته
مهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا اخر واما الابوة فليس لها مهية الا هذه
المهية المعقولة بالقياس فههنا ثلثة امور احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقا متعارفا كما في
القضايا

القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء
كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها
الذاتية وثالثها مهية اخرى تحت الجوهر والكم او الكيف او غيرها يصدق عليها مقولة المضاف او نوعه حملا
بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة
وما هو نوع بينها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي
يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه معقول المهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف
الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس
ما يعبر عنه بانه المهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما
الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف
نفسه ليست الا شيئية عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافا لا كالابيض اذا اريد به شيء غير البياض وصف
بالبياض فانا لو جعلنا الشيء اعم من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في الشيء من حروف اللام او ذي او اليه الاشتقاق
لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة بل المضاف الذي لا مهية
له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول مهيته بالقياس الى الغير فوجب ان لا تجعل
مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما
الشيئية التي يحمل على المعنى الاخر فانه ليس تخصيصها بكونه مضافا بل بامر اخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا
اخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالاضافة فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة
شيء هو بعينه الابوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية
فصل في ان الاضافة هل يكون موجودة في الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هي
موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل في البسيط فان امثال هذه الاشياء لا يوجد
بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود
الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث نعقل منها معنى غير مهيتها انها معقولا
ذلك المعنى بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السماء لها وجود
واحد وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى اخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كونها الشيء

موجودا ان حدّه ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا
الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض و زيد ابٌ وهذا
بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال
الخارجية التي يثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد راي من زعم من الناس ان الاضافة
غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول ان الاضافة لو
وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء
اخر فان الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها
كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة
الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له ماهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان
يكون ماهيته بحيث ماهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء
كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من
المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره لسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا
بالقياس الى غيره لسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك
مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في
هذا الموضوع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب و ذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف
لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف
لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا ما قاله في الهيات الشفا وهو كلام واضح دفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل
حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الماهيات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده
من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظايرها فيندفع هاهنا كما دفع هناك من انها ينتهي الى ما هو مضاف
بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها
بالماهية لازمة اياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمتها في الوجود اضافة الحالية والمحلية
لكن لا يجب ان يلزم اضافة العروض اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب
اعتبارات عقلية متتالية او متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل المجردة الثانية مادة من كون اضافة التقدم والتاخر

لوكانت

لو كانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل ورفع
اخر ان معية اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون انية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد انما ذلك
شان معية الانات والآنيات بل معيتها انما هي في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتاخر
كما ان وحدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء **فصل** في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود
المضاف في الخارج وتعينه اشكالا من وجوه منها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات
في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيته وما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك
التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة فاذا لا يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا
الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان
الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم
يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهي لا يكون مضافة من حيث انها يكون موجودة فالوجود من حيث هو
موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا
لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وتلك المعية ما كانت
حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون جسما او جسمانيا تعالى
عنه علوا كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة ليس
وجودا مباينا لوجود ساير الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شيء
اخر هو نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك
ذلك الوجود بحيث له تاثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب
الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع
النظر اليها عن ما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر
لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذي هو العلة وبين عليته واضافته بالماهية والحد فان حد الجوهر غير حد
المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري اذا اخذ في نفسه كان جوهرا واذا قيس
الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من
تعقله تعقل شيء اخر هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج

مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء فوقها
وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود في نفسه
من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويا لشيء او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون
بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم لان المساوي لم يبق مساويا اذا قيس الى
ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو بما له واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجود
الاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب في الواحد بما
هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والابيض
وهو ليس من المقولات كالكم المساوي او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص نشأ
من الملحوق به ويوجبان جميعا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوي
مضافا ليس لكون الكم مساويا او مضافا فالمساواة اتفاق في الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في
الكيف وهي غير الكيف الموافق وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للاضافات البسيطة فصل
نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية
فيه اي في ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان المساواة والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكم
او بالكيف فيكون المساواة والمشابهة اما من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان او هما متمايزان بالكم
والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمعروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم
كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع من مقولة اخرى والكل محال او يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة
اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام
الى ان الاضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الاضافة الاولى فيعود المحذورات جزما اقول الاتفاق بمعنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير
له بل بمعنى نسبته اليه نسبة التعين الى الابهام فالاتفاق اذا تحصلت بانه في الكم حتى صار مساواة لم تحصل بنفسه حتى
يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل
تحصل وتنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي
الدراك وهو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لا ان الناطق ينضم الى الدراك فيصير مجموعا من الدراك
والناطق

والناطق بل الدراك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر
والغلط قد نشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك اما الاول فسلمنا ان
وجود الاضافة مشارك لسائر الوجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها بنفس وجودها الخاصة
لكن لا نسلم ان ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجودها
الخاصة اذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقايق الوجودات بما هي وجودات كلي
طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى قيود زائدة ثم ان القيود قد يكون نسبتها الى ما قيد بها كالفصول
فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه جعلا ووجودا حتى يقع بينهما اضافة
هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في
الخارج واما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب او جوهر او عرض وكونه بحال وخصوص الوجود
اذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء اخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجوده لم يلزم ان يكون مضافا بل من
حيث كونه على نحو اخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلة
مادته حيوان اخر وجود اخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف واما الثاني فنقول
ليس للاضافة وجود متقرر كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيرا في ذات
الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات
الطرف الاخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا
لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا لا في صفاته
الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قدمنا غير صعب **فصل** في ان تحصل كل من المتضايفين كتحصل الاخر ان كان جنسا
فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة
واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها ابوة كذلك واذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة
شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل تحصيلا للاضافة اما اذا كان تحصيلا لموضوع
الاضافة لم يلزم ان يحصل المضاف القابل له من الموضوعات الشخصية ما يضيف الاضافات كما يقال ان هذا الرجل
فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو
يتعين بتعينهما جميعا وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلنا لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يقال لزيد ابوان

اوامان الا ان ذلك بسبب خارجي لا ان الاضافة من طرف واحد متشخص دون الطرف الاخر بل في بعض يحتاج
الاضافة في التعيين اللذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد
بتعينهما كما ان زيد لعمرو فانه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج الى تعين دار مع تعينهما فمن المضاف ما هو جنس عال
بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي
في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان
فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل الصنفي فهو ان تحصل الاضافة لموضوع ثم يعترن بذلك الموضوع عارض غريب لم
يكن لم يعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر **فصل** في تقسيم المضافات
من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجزء والجذر
ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي كالاخ والاخ والجار والجار ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا
كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الاضعاف والقليل
الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزائد والناقص ومنها ان المضافين اما
شيئان غير صاحبين في عروض الاضافة الى انضمامها بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر
والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق صفة ادراكية هي مبدأ اضافة العشق وفي المعشوق هيئة محدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق
واما ان يكون في احدهما مثل العالم والمعلوم فان العالم تحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا و
المعلوم في ذاته شيء اخر به صار معلوما هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه تأمل كما قلنا بيانه — لم يحصل له
ومنها قال الشيخ في الشفا يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم فهو ظاهر واما
من القوة وكالقاهر والغالب والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمقطوع والتي
بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس
ووجه الضبط لا يخ تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات وفي الجوهر كالاب
والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل وكالكثير والقليل وفي الكيف
كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي

القضية كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد
تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو
مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم
والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض لموضوعات الاضافية بالذات وللاضافات بالعرض ومن هذا
القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض
التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيتهما فذلك غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيان
ان العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض للاضافات وبين ذلك بوجهين احدهما ان تقابل التضاد
ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طبائع الاضداد لا يتضايف و
نجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجوار والجار ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب
التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون
الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا توجد الا في موضوعات
غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض
ان يكون مستقلا بتلك المعروضية ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية
يعرض الكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة
جاز ان يعرض لهذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضد البارد كان الاحر ضد الابرد ولا تناقض بين كلاميه
كما توهم بعض المتاخرين لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على ان نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من
جهة اتباعها لبعض من موضوعاتها فالشيخ اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها
لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخرى غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فقس وهكذا القياس
في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف
بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام لبعض اقسامها **فصل**
في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراكه بين كثيرين
وما من ماهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى
الفعل عند حدوث افرادها وهذه الكلية الاضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه

بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين
ومرادنا هنا نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس
ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع المعروض
والعارض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا والاول مضاف بسيط والثاني
مقول له والثالث مضاف مركب وهكذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الاضافات كلها
ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الاسماء مفهوماتها كالمركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الاوصاف لمعروضاتها
الاضافية ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من
الخمسة نوعا لها وان لم يكن بالقياس الى افراد طبيعة موضوعة كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما
فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين اخصين تحت اعم واحد
واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهية ما عني به ان وصف النوعية
تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل او الجنس داخل في ماهية النوع او في وصف النوعية بل عنوا
بذلك ان موضوع النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في ماهيته اذا كانت
مركبة جنسية اي ماهية موصوفة بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف
الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي
على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسي على متقوم به فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد
من التفطن لها فان الجهل بها او الاغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة
التي من شانها ان تعقل منها صورة يعرض لها الكلية وقد يعني به الطبيعة التي يعرض لها الكلية وقد
يعني به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو فارقت
نفسها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير
الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود
المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود
بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس ومن جملة

اقسام

اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينها وبين هذين من وجوه احدها ان
الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد
باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما بالجزء الرابع
ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء اما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان
والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان
اجزاء الكل محصورة متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي
وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا وهو مقول على اشيا
كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد حصل له والجمهور
لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تامة لان لها مبدا ووسطا ونهاية والعلة في ذلك
انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عددية اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في
العشرية او في الخمسية واما من حيث هو مبدا ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون
بينهما وهو الواسطة فقط او العكس كالواسطة ثم من المحال ان يكون مبدان في الاعداد ليس احدهما واسطة
بوجه الا لعددين وكذا القول في المنتهى واما الوسايط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد
ثم لا يكون للكثير حد يوقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك
هو الثلثة فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفا وتارة يقال تامة للمقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت
محدودة بما يليق بامثاله اذ المقادير لا يعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى انها
تامة مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحس وتام العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكما ويريدون به ان يكون
جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا
من غيره واذا كان مع ذلك مبدا الكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل
عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما العقول فهي تامة بالتفسير
الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الكمالات الفائضات العقليات معه وصدرت فيه وعنه وفي ذواتها
واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس
التي للسماويات فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالعلم البشري فينا بل

مكانها ومعلّها ومخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجودها تماً ولكن لان حال
نفوس الانبيا عليهم السلام لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقربهم من الله
كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى امر خارج يمده بالكمال مثل الاشياء
التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانهما متقاربة المعاني وذلك
بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون البارى تاما والكل والجميع من شرطهما
ذلك واما التام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة
المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق
ان البارى كل الاشياء وقد تقرر ان يكون الشيء كلا لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته قلت ذلك معنى غامض
حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقايق خارجا عن ذاته بذاته ومع كونه
كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشيا حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة **المقالة الثانية** في بقية
المقولات وفيه فصول **فصل** في حقيقة الاين عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس
نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الاضافة الى مكانه نوعا قبل كما ان
السواد له هيئة واضافة الحال عرضي لهيئة فكذلك الاين له مهية وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس نفس
فان كون الشيء في المكان ليس لكون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امرا زايدا
على وجوده وان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا
بخلاف كون الشيء في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زايدا على وجوده في نفسه والا لم يكن
صفة زايدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود اخر و
لصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده
ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة
اقول ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه نحو
وجوده الخاص به لا امر زايد عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زايد على وجوده في نفسه فذلك
الامر الزايد تسميته الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد
استدل صاحب المباحث على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه اخر وهو

ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات
كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الكون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه
اقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون
كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا بامور زايدة على نفس وجودها وليس كذلك
ودفع ما ذكره ان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر مشكك عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية
او جنسية مشتركة بين جميع افراد الوجود **فصل** في تقسيم الاين وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو
اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه
لكون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره ولا يملأ جميع البيت شخص لا به
وحده وابعد منه كونه في الدار ثم في البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني
ما خيا ان يجوز المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق الثاني
ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهوا او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي
لكون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخصي حقيقي من سبب مقتضية
المتمكن هي علة لذلك الاين واعترض عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك العلة اما ان يكون
ممكن الحصول في المتمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين او لا يكون فان امكن لم يكن تلك العلة علة
لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن فحينئذ يتوقف حصولها في
المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك العلة فيه لزم
الدور وهو محال **اقول** فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك العلة يمكن ان يكون من العلل او معدا
او شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك العلة وان لم
يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب المعية والمقارنة لا بحسب السببية والتقدم
والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة بشرط الوصف (مادام الوصف والمشروطة) والثانية اخص من الاولى والاعم
لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية
في ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى لان
وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج **فصل** في تمثيل احوال الاين فيها اربع تشبيه التضاد فان الكون

ان المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز فهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في
موضع واحد في آن واحد وصح تقابلهما على ما عرفنا ذلك وعندنا انه يقبل الاشد والاضعف لكن يجوز لها
ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكانه لا يكون اشد من كون شيء آخر في مكانه لان مفهوم الحصول في
المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسمان الاشد والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانهما كالفوق
او التحت او غيرهما فالجسمان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الآخر اي كان اقرب الى الحد الذي هو المحيط
فهو اشد فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص لم يتطرق الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع منه
وهو الفوق او التحت ولكن ليس كما زعم صاحب المباحث ان ذلك الاشد والانقص انما هو في اضافة عارضة
للاين وهو الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة الاشد والاضعف لذاتها فصل في حقيقة
متى وانواعه من جملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في الزمان او في حد منه فان كثيرا من الاشياء
يقع في الازمنة مع انه يسأل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة في آن ما
له تعلق ما بالزمان وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله والامر في العام والخاص باعتبار كون الشيء في
زمان مطلق او في زمان خاص ويتخصص فيه ما هو متى حقيقي وهو كون الشيء له زمان مطابق له لا ينفصل عنه
ومنه ما هو متى غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم او في الشهر او في السنة او
في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين الاين والزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد
فان عدم الشركة في المكان الحقيقي فان عدم في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك
مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في المكان الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذلك لكل حادث
متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان والمكان اسوة بالآخر ثم قالوا ان
الامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها فيجيء
في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فللكون تدريجي يطابق
الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والاوضاع والاينات التدريجية الوجود لما كان تدريجية والحركة
عبارة عن تدريج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا
يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض فالمتى انما يجيء ولا بالذات لتلك الكون

والوجودات

والوجودات وثانيا المعاينة واما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض ثم
ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر آخر وهو ان يأخذ
في الحد في مقدار حركة الفلك او حركة لا ينقطع او اظهر الحركات واسرعها او اشدها فصل في الوضع وهو
كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس من الهيئة تلك
لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزاء لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مر للاشارة ايضا الى ان هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في
النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر فيه نسبة الاجزاء
الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك لكن الذي ذكروا غير
من كون الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط فان هذا الاين لو كان
اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء التي لها اين بالفعل او بحسب
اينها مما يتضايف بعضها الى بعض على وجه يقال للبعض منها انها اين هي من الآخر ولو فرق بينهما بان
احدهما للمقدار وللآخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحقه الوضع اليه بتوسط المقدار التعليمي ولولا
عروض المقدار لم يصح له فرض الجزء والقسمة المقدار كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيف ما كان
بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد
في الكم والظاهر ان مجرد كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه ههنا او
هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات تناول ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات
والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا و
اطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والجسم كلها ليس شيء منها في ذاته واقعا في جهة
من الجهات ولا الحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للاشارة والجهة
والانقسام ونحو ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذاته امتدادية وذا اجزاء
لها هيئة اتصال بمعنى تعين ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل واحد منها اين هو من صاحبه ونحو لها
ايضا شكل من غير ان يكون للشكل اين وله ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر والخط يقطر لها وضع صح

لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اشارة وللحس اشارة غيرها فكذا القوة الخيالية اشارة الى المقادير والاجرام فهي
تبلك الاشارتين فالعقل وضع ووضع يخص المعقولات والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع
يخص بالماديات سواء كان النقطة او المقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي
هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي من المقولة لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم يقع في
هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يتعلقا بالمادة القابلة لم يكن اجزاؤها بحيث يصح ان يقال
لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع وقد يكون بالفعل
وقد يكون بالقوة والذي بالطبع بالفعل كوضع الارض من الفلك فان جزئيهما متباينان بالفعل واما الذي
بالفعل وليس بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف جزئيهما ليس لخلاف بالطبيعة
واما الذي بالقوة كما يتوهم في قرب دائرة الرحى الى قطبها وتنسب الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل
فلا وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان راسه
الى السماء ورجلاه الى الارض مضادا لوضعه اذا صار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد من جنس اخير يجمعهما فيه بينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا
او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد عرفت في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكم بان استقامة
الخط او تحدب السطح لا يشتد ولا يضعف فههنا كيف يحكمون بان الاستقامة والانحناء لا يقبلان التفاوت
مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الى الذي
هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن
ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من
الاستدارة او الانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصح وقوعها تحت مقولة الوضع لقبول الاشد دون [illegible]
وهذا من مقولة الوضع دون ذلك فاعلم هذا فانه مما يغفل عنه الاكثرون فصل في الجدة ومما عد في المقولات
الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح
والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص
وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك
يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف لا غير فصل في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون

الجوهر

الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التاثير التجددي كالمسخن ما دام يسخن
والمبرد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تاثرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن
والتبرد فاذا فرغ الفاعل من فعله والمنفعل عن انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير والتاثر لا يقال
ان هذا يحرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالمعتبر فيهما ان يفعل
دون الفعل وان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقال لا لان للايجاد بلا حركة والقبول لا بتجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب
القابل بل وجود يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى انما هناك فقط فلا في
هذين المعنيين الواقعين تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه والمنفعل عند
انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة واحتراق الثوب بعد استقراره فهل يكونان من هذين البابين ام لا
فقولهما من حيث تخصصهما بانضمام في نهاية الحركتين يجعل عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع
ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض
في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد اما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد
كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك
الى الغاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد اخر وكذلك قد يكون بعض التسويد
التسود اسرع وصولا الى الغاية من بعض اخر منهما وهذا الاشتداد والتنقص غير الشدة والضعف الذين
في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي هو عبارة عن
الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة
عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التي تقع بها الحركة
والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي والوضع كالجلوس والانتصاب ونحو ذلك
بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر ويتاثر ووجود السواد والسخونة مثلا من حيث
انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي اخر ويحصل من
تدريجي اخر هو من مقولة ان يفعل وان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل سواء كان
او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما فصل في دفع ما اورد على منهما

في جانب الفاعل

قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تاثير الشي في الشي يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على ذات
المؤثرات وذات الاثر وكذا تاثر الشي عن شي وهو قابلية يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على ذات القابل وذات
المقبول اما التاثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لابد لوجودها من موثر انما فيكون تاثيرنك
الموثر في ذلك التاثير زايدا عليه فينتقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو مع وبتقديران لا يكون محالا فالالزام
حاصل وذلك لانه اذا كان بين كل موثر واثره واسطة هي التاثير حتى فرضنا امور غير متناهية وفرضنا لابخ
اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون شي منها متلاقيا فان تلاقي يعني ان تعرض موثر وما اثر لا
يتخللهما ثالث فح وجد موثر لا يكون تاثيره زايدا على ذاته وذات اثره فح لا يكون تاثيرها الاول في الثاني زايدا
عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زايدة على ذواتها وذوات اثارها وان
لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للموثرية اذا لم يوجد هناك ما يكون ذاته موثرا في
ذات اخرى واما القابلية فلو كانت ثبوتيا يجري الكلام بعينه فيه فيعود التسلسل والحد وبعينهما فالحق ان فات
قاطع على ان الموثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان الموثرية لو كانت
وصفا ثبوتيا لزم نفي الواجب الوجود تعالى شانه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد ثبت
موقوفهم بعض اصول الحكمة كمسئلة الوجود وزيادته على الماهية وان لكل ممكن نحوا خاصا من الوجود والماهيات كما
انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود بعض منها من الاتحاد
وموجودية كل ماهية او معنى في الخارج عبارة عن صدق حد على شي في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود
المضاف في الخارج فان في الاعيان اشياء كثيرة بحد المضاف يكون بحيث اذا عقل عقل معه شي اخر اذا تقرر ذلك فنقول
كان كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او الكيف وغيرها وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان
او السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات واجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يصدق
على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض اخر حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات
الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس
والفصل وغيرها من المقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب والمعاني
السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شي في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شي صدقا خارجيا
كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودها هل هو زايد على وجود ذات الموثر

وذات المتاثر لكونها من الاعراض اولا لكونها من الجواهر فذلك مطلب اخر ولك ان تقول
في بيان عرضيتهما بان لكل من الموثر والمتاثر على الوجه المذكور ماهية اخرى ولها حد اخر
غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد ممكن وجوده نوعه في سواد لا يشتد اي لا يتحرك في سواديته
فيكون اسوداده بامر زايد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي بتحقيق
نوع التسخين فيه فكون التسخين موثرا في شي على التدريج امرا زايدا على وجود التسخين واما
قوله لو كان التاثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لابد لوجودها من موثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى موثر لكن لا يحتاج الى موثر جديد غير جاعل موصوفاتها
فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود
لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها حارة بعد
جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود النار لان النار
جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه مقول التاثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج
لكن من لوازم هوية بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرا
زايدا على وجود ذاتها المسخنة وان كان زايدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادته على ذاتها الشخصية
فلا يكون مفتقرا الى جاعل اخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل اخر غير جعل الذات حيث جعل
بنفس جعل تلك الهوية فثبت ان كون التاثير التجددي موجودا زايدا على ذات
الموثر ليس مما يحتاج الى تاثير اخر ولا الى موثر اخر وكذا قوله فيكون تاثير الموثر في
ذلك التاثير زايدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التاثير التجددي الذي هو
من مقوله ان يفعل امرا زايدا على ذات الموثر ان يكون التاثير الابداعي امرا زايدا على
ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات قد علمت
انها غير مستقلة في الخارج

في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض الموجود بما هو موجود فحرى بها
ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة ومطالب اما
المقدمة ففي بيان معنيي الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول فصل في تحقيق معنييهما اعلم ان مفهومات
الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود
المنسوب الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان
الوجود المنسوب الى زيد بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو ملازمة المحمول للموضوع
سواء كان عدميا او وجوديا وتلك الملازمة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو
الموضوع ولكن تنسب وجوده الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير معتد به فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود
بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود اما ان يصح ان يقال ان انيته مهيته بمعنى انه لا مهية له الا الوجود الصرف
الذي لا اتم او لا يصح فالاول قد سلف بعض احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده و
اوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير مهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس
وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخلو اما ان يكون
في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه
لا يجوز مفارقته عنه وقد اشكل على القوم ههنا تفسير كون الشيء في محل واستعمالهم لفظة
في بين الاشتراك والتشابه بين معان كثيرة كما يقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج
وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي اللفظ فلا اشتراك لها في معنى
واحد يجمع الكل وليست نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظة في والا لصدقت على مع
ومن وعلى وغيرهما من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصص الاقسام بعد الاستقراء
بالمخصوصية وغيرها ثم ان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في التنزيل ونيل
الشركاء الى حيث تشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ويخرج الاخبار وكان كلا من معنى في والآن بما
يستعمل فيها لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يجمعهما بل لكل منهما خصوصية مدخل فيما وضع له اللفظ وكذا القياس
اذا انضمت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يقال الاستعمال في في كثير من هذه المواضع على
المجاز المنتهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجمع وككون الكل في الجزء في الجزء في الكل فلو كان الكل

والجز

في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت
لفظ في موضوع لمعنى الاشتمال او الاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكا معنويا قلت الكلام يعود فيما ذكرت
بذاته الا ان بعينه معنى الظرفية وهو يختلف فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة
غير كون الحركة في الشيء والغرض ان كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي تستعمل فيها وليس الغرض النظر
في معنى اللفظ انما هو معنى اللفظ ليكون عن هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا على ما قصده السالك المستقيم الطريق
فاذا كان في المحل اشتراكا لفظيا فكل ما ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك
لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد جنس او عرض عام بل معان متعددة ينصرف الى كل منها
بقرينة خارجية لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفي المعاني الداخلة
تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يعني الا من ذلك بل يطلب في الحد من مقصود واذا كان الحال كذلك في المذكور
في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شائعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن
اللفظ في المستعمل في هذا الموضع بالتمييز عن مواضع الاستعمال الاخرى يقوم مقام الرسم في الفنون الرسمية والخواص
المميزة مع مسامحة ما بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى في بحيث كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره كان المذكور
في التعريف قيود مميزة لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في امر معنوي فكان تقييدنا اما بالشيوع والجملة
بالكلية فعن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في
المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء ههنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا
عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث
يكون احدهما نعتا والآخر منعوتا به فانه منتقض عكسا بالسواد والبياض وغيرهما ان كان المراد النعت الحملي بالمواطاة
وطردا بالمكان والكواكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق
الحملي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر ثم
زادوا قيدا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بحلول المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا بمعنى النقض
بالنقطة والابوة وغيرهما مما لا سريان فيه فالتجأوا الى تبديل وجود هذه الاشياء من الخارج لان الاختصاص
لهذا الامر اما بالاطراف والحدود والخارجية والنقض وارد بالخياليات والوهميات منها وقد ذكرنا في شرح
الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الحقنا الله

من ترك ابن عليه فى تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشئ بحيث وجوده فى نفسه وجوده لشئ آخر على وجه الانضاف وقولنا على وجه الانضاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمجاردة الغائبة فما هو التحقيق من ان وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الصور والاعراض الحالة كلها وكذبه عن سائر المحمولات النسبية التى ليست على وجه الحلول ككون الجزء فى الكل والجزئى فى الكلى وكون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الراحة وفى الحسب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود شئ لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر لا محالة الى محله اما فى وجوده وذاته التخصيصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا او فى وجوده وذاته التخصيصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثانى يسمى عند المحصلين من المشائين فنقول لا يجوز ان يكون المحل افتقار فى وجوده الى الوجود وتخصص الحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار لافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتخصصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا فى وجوده التخصصى الى الوجود المطلق الغائبى للحال اى لتخصص يكون فيسمى عندهم بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان فى امر يعمهما وهو مفهوم الحال وفى المحل الذى سواء كان ذلك الشئ صورة او عرضا فى صورة او عرضا فى عرض ان جاز ذلك لا بد ان ينتهى آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما الجميع فكل عرض يفتقر وجوده الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شئ من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم الجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل ان شاء الله ثم انهم مع تفرقهم بين الصورة والعرض فرقا ما باعتبار بالاحقيقة وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له تألف من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزءين لامر واحد نوعى مطلقا وليس من شرط الجزء الصورى عندهم ان يكون محصلا للمحل حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر اولى بالجوهرية ولا من شرط الجزء المادى ان يكون مفتقرا الى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صورة عندهم

هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزءا للكل منه ومن ثمة يحمل مثل هذا بجميع الاعراض المحسوسة والمبصرة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيوليات فاذا تقرر هذا بين المذهبين بتخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى والاسامى مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام او اللازم المساوى وظنا ان معنى الجوهر او اللازم المساوى له ما لا يكون فى موضوع فقولنا لا يكون فى موضوع اعم من لا يكون فى المحل لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين فقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون فى محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرجان تحت معنى الموجود لا فى موضوع وكذا العرض هو ما يكون فى موضع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا على هذا التقدير واذا ثبت ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون فى محل او لا يكون فيه فالكائن فى المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشئ يقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثانى لا يخ اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخ اما ان يكون ذا علاقة العقالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو العقل ولا وجود فى هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه او فى نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفسانى الانسانى مادة للصور الادراكية التى يتحصل بها جوهرا آخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التى يكون لها نحو آخر من الوجود اشرف الوجود الطبيعى الذى لهذه الانواع المحصلة الطبيعية وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده

فصل فى تعريف العرض هذا المقصد ولنخرج من التقسيم الذى وقع لذى المحل مطلقا الا انا نورد هيهنا ما ذكر فى تعريف العرض اقتداء بالاوائل من قولهم العرض هو الموجود فى شئ غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فخرج بقيد الاخير قولنا فى شئ الاستطالة ووجود عرض واحد فى شيئين وما زاد عليهما كالعدد ومعنى الكل والنسبة وغيرهما فان الموضوع فى كل منهما من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفى نحو وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرة فان موضوعها مجموع الوحدات التى فيها لا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات امر واحد فان قلت نقل الكلام فى كيفية عروض تلك الوحدة

لما قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع نسبة العرض الخارجي بل ربما يكون مقومة لقوام ما اعتبرت
هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا من ان لكل شي وحدة
هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي يتحقق ذلك الشي وقد سبق ايضا ان الوجود ليس عرضا لما هو موجود به
بل الوجود لكل شي صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان مخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت
اذهان الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والتقارب والمعية
والاخوة وغيرها فمبنى ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية او الفوقية والتحتية او
متماثلين كالتماثل والتجانس يختص بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شي لاخراج وجود الكل
في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في
الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون لكل منها كل فيكون
ح كلات لا كل واحد والمفروض خلافه هذا خلف واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا ممتنع لانه نفس المجموع لانه
موجود في المجموع والا لكان الشي موجودا في نفسه وهو مح اذ لا مغايرة بين الشي ونفسه فالكل كل صورة
تمامية في الاجزاء انه بعينه وجود اجزائه جميعا لا انه شي اخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في
واحد واحد كما توهم ومن هيهنا ينكشف ما حققناه من ان الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود
ذلك المركب وان التركيب الخارجي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات
التي هي مادتها فاطلب الثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل واما قولنا غير مقوم به فاحتراز عن وجود
ما يحل في المادة ويقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم
ان صفات الامور تكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل
ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي لحقتها خارجة عنه لحوقا عارضا لازما او مفارقا او ليست
لحقته من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة لحقته ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءا
من معنى ذاته او ليست جزءا من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته بل لحوقها يكون لحوقا مرتبطا لحق
بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التعين لما يتقرر بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال الاول وجود
السواد للجسم او الضحك للانسان والثاني وجود النفس للحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق
بما هو طبيعة استعدادية على الاطلاق والرابع وجود الصورة للهيولى والخامس وجود السواد او التحيز للهيولى واما وجود

لفصل النوع الى الجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور
اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الجميع ومقتضى النسبة سواء كانت بتعين او الاتحاد ام هي الغيرية فذلك ما خرج
بالقيد الاول واما اذا اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل الى حال النوع
المحصل في تقرير معينه وتحصيل معناه والى الجنس المحصل في تقويم وجوده وفعلية ذاته كما مر في مبحث الماهية
فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم لشي متقوم بنفسه وهو منقوض
فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا ولما
الامثلة التي ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض اخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح
والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض
اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات والعجب
ان الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض اخر وفاقا للجمهور واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح
بان الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا
في شي ومقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نفسه بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله
كذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا
لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطؤ ولا شك ان الحركة السريعة مثلا
ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب
السرعة والبطؤ يكون قد تمت حقيقتها ثم لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما تمام نوعيتها
بشي من حدود السرعة والبطؤ فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج
الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض منسوبة الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها اعراض واقول
انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة وقد ثبت
ان وجود كل شي وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض
كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات
وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل
فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي الالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية وانما قلنا لا كجزء فاحتراز عن وجود

الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجوه وجود طبيعة الجنس في عموم طبيعة
النوع من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء
موجود منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك
الشيء من حيث طبيعته الا في محل ومن حيث تشخصه الا في ذلك المحل المعين وهذا تمام الامتياز بين وجود العرض في موضوعه
وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض كوجود النفس في السعادة وكون المادة
والصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان في تشخصها امتناع مفارقة لاجل
خارج عن ذاته ومن وجوده الخاص كلزوم الكوكب في فلكه ولزوم الجزء من الفلك في حاويه فهو لا ينفي العرضية
ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة الانسان عن غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب
كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما هو ان الشيء بطبيعته يحتاج الى تخصيصه
بنوعه الا تخصيصا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا وجود له يستحيل ان يوجد شيء فيه
في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي
مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة التركيب المحدد اذا مكان ويبدل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الموجود في شيء
على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب
والانشراح للانات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله في الآن
لا يكون في زمان فان قلت لو صح ذلك الجسم في ان فهو عند كونه فيه مفارقا عنه وهو صحيح قلت يمكن الجواب عنه بوجهين
الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا متصف في كل ان من الانات المفروضة
في زمان بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون
حركته واقعة في نفس ذلك الآن او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان
قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف لا بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة
لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان
معناه سلبا للحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن اذا كان قيدا
للنفي اي الحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع

المقيد

المقيد اما برفع ذاته المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يحصل رفع الحركة
في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان المراد بعدم جواز
ان لا يكون الجسم متحركا في الآن ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين اوما يساويهما وان استحال عن نفس الامر لكن
لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس وحيثية من حيثياتها الواقع وعدة من حدود الامر الواقعي فكما ان زيدا
الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا ساكنا ومع ذلك هو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع
اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها
الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت ان استحالة المفارقة
عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامور
متقررة في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها منحصر في شخصها في الوجود الطبيعي فالتشخص لها من طبيعة
نوعها وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الاجرام
الفلكية فانها موجودة في صورها وصورها محصلة القوام وليست المواد جزءا منها ولا يصح قوامها دون ما هي
فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان يقال انها في الصورة
لانا ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لا ينعت الصورة بل الامر بالعكس اي شيء فيه
وهو في غاية السقوط لان المراد من قوله لا يصح ان يقال ان كان انه لغة فهو غير مجد في تحقيق
الحقائق وان كان ما نفاه معنى فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق ان مجرد الناعت لا يصلح ان
يكون رسما للحالية سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة او يقال له حمل على واشتقاقا فا
يقال له وجود في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في الوجود فيكون الهيولى حينئذ بهذا المعنى
لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحق في الجواب ان
يقال الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها هو وجود الهيولى بعينه بخلاف العرض
لان له وجودا في نفسه هو وجوده لا ان وجوده بعينه وجود الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى
الجوهر هو الموجود لا في شيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها هو عين
وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف الحقيقة
ولكل منهما فضيلة على الاخر ودناءة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما

دنانه فلكونه خارجاً عن قوام ذات الموضوع ساقطاً عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام
الموضوع واما ثانياً فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في ان الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد يحصل
معناه في بعض انحاء الوجود بوجه لا اشتغال له بالواجب له ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى انها قائمة
بالذهن على وجه الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل
العاقل متحد بالمعقول والنفس الخيالية الحسية متحدة بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجاً آخر في دفع الاشكال
بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان مفهومات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها فرداً لنفسه
فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في موضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جسم نام قابل للابعاد نام
حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرد النفسه ولا مفهوم الحيوان فرد النفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم نام حساس
ومتحرك بل الذي يلزم من وجودهما في الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمناً لما يدخل في معناه ويحمل هو عليه حملاً ذاتياً
اولياً لا يلزم ان يكون هو صادقاً عليه محمولة حملاً عرضياً متعارفاً فاذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر
وفرداً للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوم الجزئي وفرداً للكلي واعلم ايضاً انه قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق
لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلاً من غير تقييد بشيء اصطلاحي ينقسم معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء
ذلك الشيء يكون موجوداً او واحداً او غيرهما حتى يحلل معنى المشتق الى معروض وعارض ونسبة بينهما فاريد بالواحد مثلاً انسان موصوف
بانه واحد فمعنى الانسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر
البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ومعروض ولا نسبة الا بمجرد الاعتبار والغرض من غير سبب يقتضي ذلك كشف مفهوم
من حيث هو واحد فاقول ان بديهة العقل توجد كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا ينافي
الاعجوبة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يابى عن ارادة شيء من هذين المعنيين عنه فكذا الحال في
لفظ الموجود فانه يحتمل المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد هيهنا هو المعنى المركب بقرينة
ان الكلام في تعريف الامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والموجود بالمعنى البسيط ليس
كذلك وقد علمت فيما سبق ان كل ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت
حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لقابليتهما عن ان يكون لهما
صور ذهنية مطابقة لكنهما والذي في الذهن يكون وجهاً من وجوههما لا كنههما وهو حكاية الوجود لا
حقيقته فيكون مفهوم الوجود او الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر

موجود لا في موضوع انه ماهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون
مبدأ الآثار المخصوصة ومنشأ الاحكام المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي ينسب اليه هو ما لا يكون
في موضوع فاذا حصلت ماهية في النشأة الذهنية وحدثت فيها نحواً آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يبدل
به معينها وحال الجوهرية بها الجائز ان يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت كثيرة
كيف وقد يوجد معنى واحد في هذا العالم تارة موجوداً بوجود استعلائي تجردي واخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة
المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن التحلل واخرى بوجود كائن
فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال ثم وجعلنا
السماء سقفاً محفوظاً وقال وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وقال في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان انك
ميت وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ
في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم
لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهراً بهذا المعنى واما البارئ جل ذكره فهو مقدس عن
صدق هذا المعنى في حقه لكونه فوق ما لا يتناهى بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال الماهية واما اذا كان المراد بالوجود
فامتيازه عن الواجب بالامكان والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود وبحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف
وغيرها من المقولات واشياء اخرى والواجب جل ذكره وجود بحت لا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والآخر
الظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض فهي من وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو
من ان تشخصها انما هو بحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناك فانك لم تجده في الكتب
على هذا الوضوح والافادة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل
الجوهر على ما تحته حمل المفهوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجية وربما
تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة منها اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن الماهيات وسلب الموضوع
ايضاً خارج عنها لانه سلبي لا يقوم حقيقة من الحقايق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر
مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية وثانيها انه لو كان جنساً لكان الواجب لاشتراك الجوهرية
بينه وبين غيره مركباً من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنساً لكان العقول والنفوس لاشتراكها
مع الاجسام في الجوهرية غير بسيطة الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيراً وفيه ما فيه

تأبعدُّهم في امتناع صدور الكثرة من الذات الاحدية ورابعها انه تتفاوت صدقه على البسيط والكاين والمجرد والمادي
والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جواهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات و
الجوهر الصوري اولى بالجوهر الهيولى وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والجوهرية
فلو كانت الجوهرية مقومة لها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في
هذه الوجوه فنقول الاول بان مراد امن الفرق بين الموجود بما هو موجود مجرد امن الموضوع وبين ما من شانه
ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض للجهات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها
وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث نحل العقدة فيه بوجوه الاول ان المعلول
الاول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره في الخارج من الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل من
حيث اعتبار التركيب العقلي بحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر
في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء ان
التقدم والتاخر في شيء ما اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر فالاول كتقدم ا
لجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القايم به معلولا ومتاخرا فمعنى
الجوهر ليس من حيث كونه معنا وعلة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا
للعرض بوجوده والثاني كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر
فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حمل الانسانية على الابن او حمله عليه متوقفا
على ثبوتها وحمله على الاب بان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل انسانية الابن كيف وقد سبق
ان لا تاثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون تميز بعضها سبب الماهية اخرى متقدمة عليها بل الحق ان صدق
الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودهما الزماني
فبعضها بعد ما لوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالذات وكذا الحال في التقدم الذاتي بين الكل والجسم وبين
نسبة الهيولى والصورة اليه اعني بتركيبه فان الجزء مقادير للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب
كالجسم جوهرا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا
جوهرية شيء منهما فانهما جوهرية سببا الجوهرية جوهر تماسوا كان جسما او غيره لست اقول
في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة اخلق بالموجود من حيث هو موجود

من الجسم

من الجسم وبين كونهما اخلق بالوجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية متصلة
لا تقدم الجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المتصلة
هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك بما سبق منا متذكرة وستزيده بيانا في الفصل
التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر
جواهر بالحمل الاولي لا الشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه زيادة توضيح بحث وكشف
وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين
الاول ان معنى الجوهر الذي يجتمعو كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع
كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني
ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض بمقول
عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات
الجواهر يكون جواهر وهو المطلب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهوية الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل الماهية وجب ان يكون
الماهية جوهرا فيكون الماهية الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلاثة كلها ضعيفة عندنا وهي اشبه بالمغالطة
منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ماهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن
له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عما يقوم به كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخاص
الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه على ما يعلم به معلوم ثم معلومه جوهر وهي الماهية المطلقة لا بشرط
كونها معقولة او محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهية
وربما اخذ الماهية كلية معقولة تارة واخذها مطلقة ولو عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي
في انه موجود بعين وجود الاشخاص لا بل انها وجوده بمعنى وجود اشخاصه فمنشا الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين
وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية الجوهر او كونه ذا ماهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول
دون الثاني فان مفهوم العقل الاول ليس العقل الاول ومفهوم القايم بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في عدم اعتبار الحمل والخلط
بين حمل الاولي والصناعي وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام
العلم بالممتنع ليس ممتنعا والعلم بالعدم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الوجود العيني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد

في الذهن يكون وجوده ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما
والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل وان كانت
موجودة في الذهن فقدرة القادر والشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من
الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس هو بعينه جوهر فهو اي عنوان ماخوذ من الجوهر موجود في النفس غير
ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذي ينصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء
ان كليات الجوهر المعقولة التي في الذهن ليست جواهر بالحمل الشائع اللهم ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها
كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان مخالفة الوجه الثاني فلان لا نسلم ان الكليات بما هي كليات
محمولة على الجزئيات بل هي بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلي والجزئيات
قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بما هي هي اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين
في الوجود فان قيل لو يكن الكلي محمولا على معنى الانسان محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلي
محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا في ذاته كان الانسان الكلي ايضا جوهرا فالكلي من الجوهر
جوهر قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في الحكمين اعني قولنا زيد انسان والانسان
معقول ليس مرادا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئي
كليا والنوع جنسا فان الانسان يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا وهو
ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسا وهو ممتنع وان مثل
هذه الاقيسة معدودة في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشأها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من
جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا واعتبارا وبالجملة فحمل الكلي
على الجزئيات الجوهرية ان اريد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي او معروضه او مجموع المعروض والعارض على
وجه التقييد فغير صحيح وان اريد منه نفس الماهية التي من شأنها ان يكون معروضة للكلية اي الماهية من حيث
هي هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلي بهذا المعنى
لان البحث في ان الصورة العقلية من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض اما مخالفة الوجه الثالث
فلان الوسط وهي الماهية لم يتكرر في الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انما الماهية لا بشرط
لكن لا نسلم ان الماهية المطلقة منه جوهر بل اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان يكون شخصيا او معقولة مهملة جوهرية من حيث انها جوهر في
موضوع

موضوع فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها
تحقق المحمول في بعض الافراد فتثبت في هذا المقام ولا تكن من الخابطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا
لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما فنقول وان احتاج ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها
في نفي كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع
فيه فالاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة فيه لوجب ان تتميز بعضها من بعض بفصول وتلك ا
لفصول اما ان تكون في انفسها جواهر او لا تكون فان لم تكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه
بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان تكون قول الجنس
او قول اللوازم فان كان الاول احتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب اقول وهذا
مختل بوجوه اما اولا فلانا نختار ان بعض الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا
اذ المعتبر في تقسيم الممكن الى الجوهر هو الامر المتأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط
كذا الجنس الفاصلي ليس كذلك اذ ليس في ماهيته تامة الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم
منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية
حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا
في مرتبة ذاته من حيث هي هي ولا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض
مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين وكما ان زيدا ليس من حيث انسانيته موجودا ولا يلزم منه ان يكون من
تلك الحيثية معدوما والا كان ممتنع الوجود ولذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا ولا يلزم منه ان يكون
كليا في ذاته وبالجملة ما يقال ان الفصل من عوارض الجنس والجنس من عوارض الفصل والوجود من عوارض
الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون
للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود
واحد في ذاته فقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم منه ان
يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فصله ومع الانواع الآخر في معنى الجوهرية لامكان ان يمتاز بنفس
ذاته عن النوع الذي يقومه ويتميز بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي يتميز عنها بالخاصة
التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما الوحنا اليه ان خاصية

الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز بحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال
والنقص يحصل المهيات وتمتاز بعضها عن بعض كما علمت وستكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول
البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله ثم وايضا لو كان بعض
فلا شك ان ما ذكره في كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنسا للاخص منه كالحيوان
مثلا فان فصله الذي يحصل عنه نوع حيواني ان كان في حد ذاته حيوانا فيجب ان يمتاز من سائر الانواع
الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان من غير الحيوان فيكون اللاحيوان
صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحمل في جميع ان جنسية الجنس
لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس
كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة القاصرة لكن يجب ان يعلم ان عرضية الجنس للفصل
ليس بحسب الوجود كما ذهب اليه بعض الافهام القاصرة ومنه نشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو من
المهية النوعية للتحصل والعجب من مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية
مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامسا فان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني
وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر بما يقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو
فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم
بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن
الغرض التنبيه على فساد احتجاجه والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم
بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان
جوهرا ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا اقول والحق في الجواب
عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول التي علمت في مباحث المهية وغيرها من كيفية اندراج
النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار آخر ومن ان قول الموجود
لا في موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى آخر وعلى الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون
جنسا لطائفة من المعاني الخارجة منها طبيعة الوجود وبالمعنى الآخر ليس الا عرضيا منتزعا من الوجودات
صادقا عليها وعلى تلك المهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون
مفهومه

مفهومه ومهيته الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول فنقول ان النفس الانسانية
بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضورها
في انفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض ولم يتحقق حضورها وشهودها لدوام غفلة عن كل شيء
كل فضل ثم من الامور النسبية والسلبية يمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر
المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر يعبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الوجود عرض عام
للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسا للحقائق
الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية فاخترعنا
فيكون المجموع رسما لها الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت ملاحظتها مقام الحد فاذا
تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم لا لكن
المقوم لها ليس الرسم المذكور ويلزم ذلك لان الامر البسيط فيجوز لا يلزم عند حضور النفس ذاتها بذاتها ان يلاحظ مفهوم الجوهر يعني الرسم
المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لها فلا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع
الى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة التي هي فيه في غيره في الحكاك بالجوهر
وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فبعد ذلك لا
شك في كون ذاته جوهرا ومن توقف في كون نفسه جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم الاطلاع على معنى الجوهر الحد
تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الناشئ عنده او للاستغراق فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات
واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يليهم من تذكر ذواتهم ومقومات ذواتهم وما يخصهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما
اشار اليه تنبيه كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس الانسانية في اول تكونها مفارقة القوام
من البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها
بادراك المعقولات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يمكن ان لكل انسان ان
يلاحظ نفسه كانها مفارقة الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر ان اكثر الناس
لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا تيسر لهم تجريد النظر الى ذواتهم وتخليصها عن الزوائد لانغماسها في ظلمة بحر الهيولى
غرق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل نفس جوهرية يتصور امورا ثابتة استغناؤه
عن الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه لشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر

المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا الا ان العلية حكم من احكام الجسم يلحقها بعد تمام تحققها فان شيئا ما لم يتحقق بعينه استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص كونه ذلك الجوهر فخ الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا فالجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهر جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث اما اولا فلان ماذكره يجري بمثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما ذكر في معناه ليس الا الادراك والحركة الارادية مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعي فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل شيء من هذه المعاني فيه صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجنسية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي مع ذلك الامر غير مشتبه على ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول كلها لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها واثارها فما من فصل الا وقد ذكر التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة عند بعض اخر وهما خارجان عن الحقائق الناسلة فكيف يكون كل منهما معنى الحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مبادئها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن لتعبير عنها الا بهذه اللوازم ولنا قول المبادي والموصوفات من حيث كونها مبادي وموصوفات تحتمل يجود الكلام بان معنونا انها امور نسبية اضافية وكيف يكون دخول الاضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الاخر التي اعتبرها الشيخ من جهات حيثيتها لاجل ذلك جهة عنوانا لذواتها واقيمت مقام حدودها

واما ثانيا فان الشوق التي ذكرها غير جامعة فلجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا من الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود معتبرة واما ثالثا فلان ماذكره من تجويز اشتراك الامور المختلفة في امر واحد

لازم

لازم غير صحيح من كل الجهة اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المختلفات من حيث اختلافها في امر واحد وكذا يستحيل اشتراك المختلفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقته فانه مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع اذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى الحقيقتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء مختلفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منها بنفس ذاته الا الجامع ذاتي وهنا كذلك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على سبيل اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها عند وجود الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون جنسا لها فالعقل السليم ان يعرف امرا واحدا لامور كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها واما رابعا فعاينه الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين هذا من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلامه في هذا الموضع مشتملا على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثاني الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن يجوز ان يكون عرضيا لكل منها بحسب خصوص تلك الماهية لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهر جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الجوهر التي يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة لا البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هف وان كانت تلك الاجزاء جواهر وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا لها مع كونه مقولا عليه وان كان بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات وليست بحيوانات وتمم الدليل بمثل ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاجناس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة

الثاني وهو الحل ان يقال ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت
جنس ان لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك
الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت
الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى
الجنس والشئ لا يكون فرد النفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه في عدم
اندراج الشئ تحت الجنس والذي يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر
نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غيره فالانسان مثلا مهية واقعة
تحت الجنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شئ منهما مندرجا تحت
الحيوان اندراج الشئ تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج
تحت نفسه اذ لا تغاير ههنا اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو
اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجودا فيه واما مادة للمركب منه ومن
الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تغاير الاصطلاحين في التجريد ولها
الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه لما العدم وجوده على احد الا
صطلاحين واما لكونه صورة للفصل والحيوان مادة له محمولا فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت
الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه قلت الجنس
الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا يحصل له في الخارج من هذه الحيثية اذ لو كان
متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كان في كون
الشئ واقعا تحت جنس في الخارج فليكف في محل النزاع ان الجوهر البسيط واحد جزئي النوع
الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا من جوهر
وكون بعض الجواهر اول واولى من بعض من عادة الحكماء ان يقسموا الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص
والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص لاوليتها اولى بالجوهرية من الانواع
وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى بان يكون الجوهر جنسا
فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه

سابقا

سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه والاستغناء عن الموضوع عند الوجود
بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص بحسب هذين المعنيين اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها
موجودا مستغنيا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا من الانواع الكلية واقدم في تسميتها بالجوهر
اما من جهة الاستغناء والتحقق فلان الكلي يحتاج الى التشخص اذ لولا التشخص لما كان للكلي وجود فيحتاج العكس اذ لو
احتاج الشخص الى الكلي لا احتاج التشخص الى تشخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا
واما من جهة الوجود فلان موضوع الاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك الا لان
الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف اليه الكلية واما من حيث الفضيلة فلان الفضل
للطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى حصره في النوع شخصا لا يمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان
الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا الذهنيات للامور المحسوسة ولهياتها الكلية لا
الذوات العقلية والمفارقات الشخصية فانهما اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانهما اسبق السوابق في الجوهرية
واقواها في الوجود لكونهما اسبابا وفاعلة لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في
الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصيل والكمال في الوجود واتم في
جواب السائل عن مهية الشئ من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني المشتقات فجواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل
على واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا
من المساهلة فتنبه بتذكر ما اسلفنا في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهر واعلم لو كان حمل الشئ على الجوهر مقتضيا
لجوهرية ذلك الشئ لكان لا يصح جوهرها مع انه عرض لمباحث واجوبة الشيخ اتباع لانه يرفع وجوها من الاعراض على
الحكماء اصحاب المعلم الاول واحدها انه لم فلم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم الاولوية في الجوهر
بل في معنى آخر فيبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى
بالوجود من بعض واولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية وثانيها الاولى انه لا يصح ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود
العيني من ان النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لهما من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل
الوجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فحينئذ سواء كان في الاعيان او في الذهن ومع ذلك لا يكون
التشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان التشخص زائد على الطبيعة النوعية باعراض فيكون جوهرية زيد مثلا انما هي باعتبار الانسانية
لا باعتبار الشئ وبياضه فلا معنى اصلا لههنا الاولوية في الجوهرية وثالثها ان من قال ان الجوهرية تقع بالتشكيك له ان يقول لم

البسيط اولى بالجوهرية من المركب كان مثلاً فانه مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة والمجموع هو بتة يحصل من الاجزاء فلولا
جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما ان الحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان كذلك الحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو جسم بتوسط
جزئيه وكانه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما كذلك لولا جوهرية الجزئين ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية
بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفس فيكون الجوهر بالجسم اولى منه بالمجموع ومن البعضا
ان الوجود عند من لا اصالة له عنده في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها
على بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية والمعلولية الا
الا بالذات والحقيقة وخامسا ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان حل منهما امر غير حل الاخرى فهما موجودان
ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهر له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري وعرض
من الاعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما للجزئين اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فلا جوهرية
ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة الحاشية
على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر
اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموا كما
اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره
الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفا بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص لست اعني ان كمية لا يكون
ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية
في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كميته
اشد وازيد من طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة له وكذلك مقصودهم
من كون بعض الجواهر اولى في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسب جنسي يكون ما فيه التفاوت عين
ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اولى في الجوهرية وان لم يكن ذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف
بين الفريقين كما اسلفنا فاما اذا قلنا مثلا ان زيد الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي
ما قد كنا اثبتنا من قولنا ان لا تفاوت في نفس الماهية والذاتي نعم لو قلنا ان زيدا من حيث
كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى
من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجوده جوهريته لا من حيث سبق جوهريته عما هي ... وهذا القدر

يكفى

مما يقع الغفلة عنه كثيرا فيقع منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان
لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو اخر من الوجود غير الذي
به يكون موجودية افراد الماهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج فان ماهية الانسان مثلا لها نحو وجود في
الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه اثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس وعرضت لها الكلية كان وجودها
ح وجودا يترتب عليه اثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له
وفردا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية كما هو تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى
اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه معنى الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لانهما غير صادق عليه حملا متعارفا بل هو مجرد
مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه اخر لطيف في توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس
واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسبما اوضحنا اليه سابقا ان الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر
بوجهين احدهما حال الماهية والاخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه
كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما الماهية يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها كالوجود في التقدم العلي والتاخر
المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والشرف والخسة واما اذا وصف بهما
الوجود فربما يكون الملاك نفسه اذا تقرر هذا فنقول لاشك في ان وجود الجوهر المركب بما هو مركب غير وجود البسائط
فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في انها جوهرية غير جوهرية الجزئين
في كونهما جوهرين وغيره مما يتوقف عليهما فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي قال ان جوهرية
الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا انه ليس الا ان الجوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع
جنب الانسان فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكروه وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى
المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل فيه ولا يتعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق
فيه كما سبق انه بنفسه يتشخص وذاته يتقدم او يتاخر او جاعلا ومجعولا ويتعدد ويتكثر فليس من نحو
تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لان تعدد المعاني والماهيات انما يكون بالوجود وتعدد الوجود
بنفسه كما يعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية
ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهرية

العلة والجزء كجوهرية المعلول والمركب في انهما جوهرية وهي اقدم وافضل في انهما موجود من جوهرية المعلول والمركب
وملاك التقدم والفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية و
كذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان
بتوسط الحيوان في كونها وجودا لا في كونها جسمية فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في
كونها موجودة لا في كون الجوهر جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما جوهرا موجودا
لا انه لولا جوهرية الجزئين جوهرية ما كان مجموعهما جوهرا لان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت
وليست احديهما مستفادة من الاخرى وجه للتفريع الذي ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه
بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بنفي العلية والمعلولية والتقدم والتاخر
في الماهيات الجوهرية بل في الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاؤن ومن مذهبهم ان الموجود صورة في الاعيان
بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده واما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه
في الخارج فلا محيص يلزمه القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الا من جهة
الماهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة والصورة وما
يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية اخرى كذلك
لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا
فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك الوارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين
شيئا فرأى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيات بالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها ورأى
رأي الرواقيين الاشراقيين فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوايل هذا السفر ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام
وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المبتنى المعقول في الاحكام واما
الجواب عن البحث الخامس فبانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم يكن غير جوهرية مجموع الجزئين
ولا زايدة عليهما الا ان جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء
على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة
فاما اذا كان جعلهما واحدا المركب لاحدان نقول جوهرية الجسم غير
جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محالة

وليس

وليس وجوده الجوهري على ما لتحتاج بعين وجود احد جزئيه ولا جوهريته الجزء والكل واحد بالعدد بحسب
المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد انه لم يكن بمعنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لا يلزم
ان لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها
جوهرية ولا في كون الكل جوهرا فالجوهرية للكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة الا انها ليست
فصل غير جوهر المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية ونحوها بل بالعدد فصل
في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
واما ان عنى بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة
النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس ان هذا نزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير اليه
ويشاركه الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلثة والاربعة لعدم التعاقب لهما
على موضوع واحد وانه ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عدد وعدد غاية التباعد
الا عند من يشترط غاية التضاد وقد علمت مخالفة الاصطلاح بين فريقين المنطقيين والالهيين
فافهم ومن توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد
والتضعف انما يكونان فيما تقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة
غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان
الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون
الموضوع باقيا فلا حركة في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث
العالم بوقوع الاستحالة في الطبايع والصور الجوهرية ولقائل ان يقول ان عد هذا الحال خاصية
للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلها عندهم لان المحققين لا فرق بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد
والتنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد
وكذا الحركة في النقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف او بالتنقص ولان الكمية الواحدة المعينة تبطل بالازدياد
والانتقاص اذا كانت متصلة وان كانت منفصلة فليس ما هو الزايد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في
كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته لان الاشتداد ليس بان كيفيته ما يتوجه نحوها وينضم اليها مثلها فان الشديد
من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه ينالف من امثال الضعيف كما يزعم المادة تحركه

فى المقادير كما يتحرك الموضوع فى الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة
فيه فلا يكون وزانه ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة فى الكم اولا
ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصية المذكورة بما اورده وكثيرا يقع الاشتباه بين هذين المعنيين
فى كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة فى المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال ومن
احوال الجوهر الغير العام به بلا من ومن خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد
فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصية الجوهر فان الكم ايضا لا يقبلها فلنا
فيه الكلام انتهى قوله وليس فيما ذكره فى منشا كلامه الا نفى الحركة من الكم لا نفيها فيه واين هذا من ذلك
كيف والمتحرك بالذات فى كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذى عده من الخواص لقوله الجوهر يكون متدرجا
بالتدريج متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بلا غير قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها او
قالوا ان جوهرا لا يكون اشد فى الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه فى الوجود لان الاولوية تتعلق
بوجود الشىء والاشتدادية تتعلق بمهيته بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان و
العرفان ههنا نظر حكمى وهو ان الاشتداد كما يقع فى الكيف يقع فى الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية والمادية
المادية وحدتها الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقل الحافظ للنفس الطبيعى فى
الانفعالات والانقلابات فاذن يتضح وقوع الحركة فى الجوهر اما فى مراتبها النامية والكمال او فى مراتب
الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة الغاية الربانية والثانية بحسب القابل وقصور
القابل فالاول كما فى استكمالات الجوهر الانسانى من لدن كونه جنينا بل مبدأ الى غاية كونه عقلا بالفعل
وما فوق فان العقل الصافى والذهن السليم يحكم بان التفاوت فى هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية
زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجرى مجراها حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ
الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات واما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض كالماء اذا
هو اعتور ورود الحرارة الشديدة عليه انضعف المائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير
فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء فى آن وحدث الهواء فى آن آخر هواء وله فيلزم تتالى الآنين
وهو محال او غيرهما وله فيلزم تعرى المادة عن الصورتين فيهما وهو ايضا باطل بل الجوهر المائى تنقص جوهريته
انما على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم تقومها الا

بصورة

بصورة ما بل هو مع صورة ما لا على التعيين موضوع لهذه الحركة وانما يقع حركتها فى خصوصيات الصور
الجوهرية وهذا كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقدارى لا يمكن خلوه عن مقدار ما باقية موضوع
الحركة فى خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة فى بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد
المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمى ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا فى الوجود ولا فى الوهم ايضا فاذن
الحركة الجوهرية باقية بحالها التى اعتبرت فى قوام وجوده مع توارد خصوصيات الجوهر الصورى عليه فلا نحتاج
فى ذلك كما زعم الشيخ الرئيس ومتابعوه وانه فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون آخر الافراد المائية
وابتدا الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور انما من خلو الهيولى من كافة الصور فى آن وهو مستحيل اتفاقا
وهذا مما لا تحقق لهم عنه الا بتجويز الحركة فى الصور الجوهرية اى الاشتداد والتضعف فيه وما يبتنى على
هذا المطلب ويؤكده ان المنى فى الرحم يتردد كمالات حتى يصير معنى فعل النبات ثم يتكامل حتى يصير عنه
الحيوان ثم آثار الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فى الاشتداد والاستكمال
على سبيل فساد دفعى وكون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير
فى الافاعيل الطبيعية فان تفويض احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يقع فى الصناعات الاختيارية والامور القصدية
وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء فى الاستكمال وتوجها غريزيا نحو تحصيل الكمال ولعين توجهها
واقتضائها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الاولى وحدوث
الثانية والطبيعة لا يقتضى الا حفظ صورتها والتوجه الى غاياتها وكمالاتها بالامداد من القوى العالية فكما ان الصورة
الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب فانى للصورة الطبيعية وكذا الحيوانية
غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده وفى جميع هذه الدرجات
والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة لاتصالية تواحدها العددية من الجوهر الفعال المفيض للكمال الكل
حسب تواتر الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب من الوحدة الشخصية وان كان على
سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه بعد عن المشهور لكنك تعلم ان
العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز عما عليه الجمهور مما وجد عنه محيصا ثم من نظر فى اطوار
الانسان وعجائب نشأته وعوالمه وراءه كيف يعرج نازلا الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض
الطبيعة هويا لم يبق له شك فى انه يشتد اشتدادا ويتضعف تضعفا بحسب جوهرياته ذاتى لا ابالى بمخالفة

للجمهور ومجاوز المشهور بل للمسافر يفرح بها ويفتخر فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واول منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الاحاد منهم دون الاعداد واما الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في الماهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت واذعنت ما اسلفناه في ان الوجود هو الاصل في الموجودية والمنشأ للحكم والماهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في ماهيته والمشاؤون قائلون ان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متباينة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان انحفاظ الماهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود مع ما له من عدم الانقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل ماهية من الماهيات يجب ان لا يسلب عن نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا ينفسخ الا ان للحقيقة الوجودية انحاء واطوارا كثيرة في شئون ذاتها ودرجات نفسها لا بجعل جاعل وتاثير فاعل وهذا شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة عقلية قبل انها دلالة حسية او عقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيما غيره فالاشارة لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فمحسوسية الاعراض انما هي باسر تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لتناول الاعراض التشخصية الامن جهة العلم باسبابها وعللها فلا يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى الشيء لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن هاهنا يعلم ان كليات الجوهرية لا يمكن الاشارة اليها كالكليات الاعراض ضد انطاء من ظن ان هذه الخاصية شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانا نعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يتوهم فرقا بين الجوهر والعرض في صلوحهما اذا الكلي من كل منهما مقصود بالاشارة وان مرجعها نحو من الوجود الحضوري ولا يكون فيهما مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان ماهية العرض مما نفس وجوده وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة له الى محل والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في

لوازم تشخصها كما سيجيء فهي كالجواهر بحسب وجودها الذهني الذي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي الذهني وان لم يقبلها من حيث ابهامها الخارجي بخلاف حقيقة العرض فانها تابعة لغيرها في وجودها فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر بالوجدان واما المفارق والجسم فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤون ينكرونها الا في علم المفارق بذاته وبمفعولاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين كما سياتي في مباحث علم الباري ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود الذي في هذه يختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور الذاتية وكذلك الجوهر على رأي المشائين وجودها لغيرها اذ لا يرتفع احدهما بذاتيتها اصلا وانما قلنا على رأي المشائين لما مر من مذهب الافلاطونيين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول اما الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة لها الى المادة من حيث تشخصها بالمادة متقومة بما يخصها من بقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره وما هي ضعيفة واما الكليات والصور الذهنية فلا نسلم انها ليست من مقولة الجوهر بل هي من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل والجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعي فلم يتضح شيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول بان الجوهر الصوري وان كان بحسب الماهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت ماهيته متحدة مع المتشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده التشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان ماهية الانسان وان صح تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا كلية وعلمها انما وجد مفتقرا الى موضوع عقلي وانما هو فيكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية التي تحمل عليها بمعنى الجوهر بل وتحمل فيه وانما تحمل عليها ومن خاصية الجوهر ان الواحد بالعدد منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض في الجسم والرجاء والخوف في النفس فان قلت القول الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض فالكيف اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت ليس بسبب تلك الصفات المتضادة في انفسها بل بسبب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالقول الصادق اذا كذب كان بتغير الامر الخارج عنه والعرض في العقل لا يحمل على شيء الا بعد كذب نسبتها الى الخارج وهذا ليس من الجواهر المفارقة لا تتغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد والتغير عن النسخ والمحو والاثبات وانما القابل لشيء منها ماديات ذلك العالم الاعلى السماوي في كتاب المحو والاثبات

لتفارق المنع والتبديل في النفوس بقوله سم يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فلا نتوهم ان الكلي من الجوهر الذي
عندهم من الجواهر الثابتة اولا ان الشيء لا يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لطابقته المختلفات
لا لتغيير بالذات في صفة من الصفات فالكلي ذ يحمل على كل شخص والشرع يحقق ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه
اسود فلا يتغير الجواهر الثواني والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث اعني الانواع والاجناس كما لا يتغير الفصول
بالفعل ولا نتوهم ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان يتخيل ان اللون المطلق يوجد لكونه سوادا وبياضا او
فيتغير من السواد الى البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا
لون ذلك تماما وحصل لون آخر والعقل يجوز انسلاخ فصله مع بقاء نفسه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط
واللون المطلق العقلي نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعداد الوجود الفصول فذلك انما يصح
في جنس الانواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فهما يتوقف الفرق
في جنس البسائط انه ما تقبل الفصول تعاقبا ان توهم ممكنة لتجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فيستحيل جري
الفصلين شئ كالقابضية للبصر والمفرقية له على ان وما عد من خواص الجوهر هو قبول الحالتين لامرين متقابلين
بعرضان للقابل الواحد لعلمت ان الكلي بما هو كلي لا يقبلهما كما ان كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد
كانت مسودة لا اسود وكذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بيضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا
لم يكونا متعاقبين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما ينبع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل**
في انه يمتنع ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا اهل الحكم ما يعرف بعده ثم ضرورة عدم اتحاد مفهوم الجوهر والعرض لكون
احدهما عنوانه سلب الآخر والشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بل نقيضه فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم
الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق
الوجود بموضوع ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل ان يصدق فيهما اي المفهومان وقد يجوز ذلك قوم
من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يعدون
كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى النوع من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان نوفق في
كون فصول الجواهر اعراضا او الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند تحليله فلو
كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجوده بما نتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض

بسان

مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود ولا يتحمل عليه حمل هو هو واما عند التحليل العقلي
واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها
وتعينها الى تلك الصورة اذ الجنس بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذلك الحال في فصول المركبات وحينئذ
الا ان لها في الخارج ايضا تعدد في الوجود توجبه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها
ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزءا منه
وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الشيء كوجود
الموضوع ولا في المركب ايضا كذلك على ما قررناه ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها
الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار
والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها بالنسبة الى
القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة
فحالها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها
الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء الحار لا في النار ولا في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في
المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى قابل عرض فالشيء
الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا مفهومي
العرض والعرضي فان الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولين امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما
في ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى موضوع اصلا فكذا العرض عرض في
نفسه لا بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية او الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا
او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما يكون مناطه على احد هذين الاعتبارين واحدى هاتين النسبتين اعني
الدخول في شيء والخروج عنه فههنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه
وعرضيا لشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا لشيء وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا
في نفسه وعرضيا لآخر كالانسان بالقياس الى الضاحك ويحتمل ايضا ان يكون شيء واحد عرضا
في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي بالقياس الى الجسم
القابل وجوهري بالقياس الى المركب منهما وان يكون شيء واحد جوهرا في نفسه وجوهريا وعرضيا

بالقياس الى اخرين كالحيوان فانه جوهر فى نفسه وجوهرى للانسان وعرضى للماشى فقد انكشف ان مجرد كون
الشئ فى المركب جزءا له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته مفتقرة
الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا للمركب ام لا وما وجد فى كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر فهو
مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة لان جزء المركب الطبيعى اذا وجد فى شئ فلا يكون وجوده
فيه كوجود شئ فى موضوع بل كوجود شئ فى مادة له وهذه المعانى مبسوطة فى قاطيغورياس الشفا
بما لا مزيد عليه فمن اراده فليرجع اليه وههنا نكتفى بما ذكرناه يكفى للسالك الطالب الذى غرضه مجرد السلوك
الى مطلوبه وتحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه الا به وازالة الموانع ودفع العوائق والقواطع والمجادلة
مع المشاغبين والمدافعة مع قطاع والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث نقلا
وحلا ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعانى من الشفاء وكتبه و
شروحه لكلام الحكماء رجع وقال ان لهم ان يجعل مذهبهم ان كل ما حل فى شئ فانه يكون لذلك
الحال اعتباران انه فى محل واعتبار انه فى المجموع اما الاعتبار الثانى فلا شبهة فى انه لا يوجب العرضية لانه جزء
ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه فى المحل فلانه اما ان يجعل محل متقوما بما حل فلو لم يكن
به المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل الثانى ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها
فلو كان لوجود شئ من الصور العنصرية مدخل فى تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها
لزم انقطاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصور فح لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا
وعرضا وهذه هى العقدة التى لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فاقول
ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعنى الذاتى وبين
العرض والعرضى اعنى الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بانه جزء للموضوع وجزء
المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا فى نفسه فلا يوجب كونه جزءا
لشئ كونه جوهرا فى نفسه بل كونه جوهريا له فلا منافاة بين كون الشئ عرضا فى نفسه جوهريا للغير واما
ثانيا فقد وقع الخلط والاشتباه بين حال الشئ فى نفسه وبين حاله مقيسا الى غيره فاستدل من نفى احدهما
على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشئ عرضيا لا يوجب كونه جوهرا اذ ليس
مقابلا له انما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى فلا يثبت من نفى كون الشئ عرضيا الا كونه ذاتيا

الطريق

وليس

وليس كل ذاتى جوهرا فى نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فلما ذكره من الدور ليس
بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم به كالهيولى مختلفة كما
ستقف عليه فى مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ ولو بالاشتراك
مستحيلا انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار فى الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا النوع
وان اطلق لفظ الدور عليه لغة او عرفا واما رابعا فلما سيجئ من اثبات ان المادة مفتقرة فى تقومها الى الحال
من الصور اى نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى الشئ نحو من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون
صورة وبين كونه عرضا فان العرض طبيعته نوعية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل
ليست بطبيعتها بل بعوارض تشخصها او بلوازم وجودها الخارجى فليكن هذا اخر ما قصدنا ذكره من خواص
الجوهرية والعرضية واما المطالب فالمطلب الاول فى احكام الجواهر وفيها فنون **الفن الاول** فى جواهر
الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول اما المقدمة ففى مهية الجسم الطبيعى اعلم انك لما علمت
فى اوايل هذا السفر ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التى هى صور الاكوان وهويات
الاعيان وان المهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك
فى العقل ومعنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات وهى فى حد نفسها لا موجودة ولا معدومة
ولا كلية ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهى لا
بقيام فرد حقيقى من الوجود بها الا بحسب اللفظ كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه
موجود فى الخارج ويكون متقدما ومتاخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهى فى رتبة الوجود اشرف
فى الخارج ويكون متقدمها واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو فى رتبة الكون اخس
وادون وانزل من علته حتى ينتهى سلسلة الوجود فى جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والقهر
والقوة يحيط بجميع المراتب والنشآت ولا يغيب عن وجوده شئ من الموجودات ولا يعزب عن
علمه الذى هو ذاته مثقال ذرة فى الارض والسموات وكذا ينتهى فى جانب المعلولية وجهة القصور الى اخس الاشياء
لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية
والحضور الوجودى قدر ما لا ينطوى وجوده فى عدمه ولا يمتنع حضوره فى غيبته ولا امتثاله وحدته فى
قوة كثرته وهو كالجسم فان كل بعض منه مفقود عن غائب عن بعض اخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه

الفن الاول

الاخر وهكذا فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان تصل نوبة الوجود الى
كل وجود هو مبدء اثر وانتم انقص نحو من الوجود انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شئ يكون حينئذ وجوده
متضمنا الحيثية عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض القوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا
اعني الصورة الجسمية وان كان امرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم ينته نوبة الوجود والامكان عنده تسير
وعدم الجاد مجالا واسكاما من مبدء مصدر وهو غير جائز على المبدء الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان و
عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على
تناهي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فيفسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات
الزمانية المتعاقبة في سيما النفوس الانسانية الى قعود في سلسلة المعدات والعاملات وايضا لو لم ينته سلسلة
الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات في العقول فان ما سوى العقل كالنفوس والطبايع والصور
والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها
من القوانين الحكمية يدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود ومع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من
وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل الكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي
من مقولة وقد يطلق بالاشتراك على معنى اخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما وقد عرف الجسم بالمعنى الاول
عجيب شرح اسمية بانه الجوهر القابل للفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشيخ انه متردد في ان هذا التعريف للجسم حد
ورسم له وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له اما الاول فلو
سنذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في الموضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا يكون جنسا ولا نوعا
الجوهر لا في موضوع امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة . وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج
الى فصل وفصله ان كان عرضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتاج الى فصل اخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل
واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق
لها في الخارج والا لقام بمحل قابل ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام
الى قابلية سابقة عليها وهلم جرا فيتسلسل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية
والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر غير مرة واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود لا في
موضوع حد الجوهر فهو لا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه مبنى اعتراضاتهم على

الجوهرية

الجوهر ولم يعلم ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط فما ذكر في تعريف الجوهر خواص ولوازم يصلح
رسما له وعدم جنسيته واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشئ فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في
التعاريف هي مفهومات ها البسيطة وح الفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض
بما هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ فهو عرض غير محمول وان اخذ لا بشرط من
ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الاول
وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق والفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدائه غير سديد بل الحري
بالجواب ان يقال ليس المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود هي لوازمها التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم
كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ عنه ادراك الكليات لا نفس
هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف والفصول غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات
فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ في
الالهيات الشفاء اذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان
انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هو بسبب انه يتخيل ولا هو بانه يتحرك
بالارادة بل هو سبب الجميع ذلك انتهى. ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق اراد به نحو ما ذكرناه لا
هذه المعاني مما يتبين عرضيتها كما مر فان الجسمية قد ينفك عنها في مطلق الوجود اما انفكاكهما عن الخط مطلقا
ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوي فكذلك في مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباههما
واما عن الكيفيات المستقيم والمستوي منهما جميعا فكما في مثل الاهليلجي وامثاله من المستدير منها
المكعبات ولتناعن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان المتناهي
من لوازم هوية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا
اخر وهو كونه غير متناه الى السطح فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلث من غير ان يتصور
او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه شئ من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك
تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخط في التصور بل انما اخطأ في التصديق نعم لو كان للجسم
عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطاء فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة

الجسم لم يمكن الانسان غير الفرض المذكور متصور الحقيقة للجسم مع انه قد يتصورها هف واما معنا نزم الجسم بمعنا
المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سياتي من الدليل انه لا انفكاك بينهما ولو بشئ من الوجود بن بحرمت
عرضيتها بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بفرض الابعاد ولا تبويله اياها بحث وتحقيق وقد اعترض بالفعل
القائل بصحة تعريف الجسم بفرض الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط للفرق ضمير
انما ان يكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم والا لم يكن مفروضة في
معنى غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض
الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان ما لا اتصال له ولا ابعاد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا
كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه
والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا على صحة
الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشئ على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو ممتنع فثبت ان الاتصالات
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة والجواب ان الجسم اتصال واحد في نفسه هو
المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكن نسميه الوحدة هو
الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس
الامر كذلك لوجهين احدهما انه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات غير متناهية
كما ان الخطوط التي يمكن بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات المختلفة فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة لا تنتهي اليه
الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات المختلفة الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان تلك الجهات من حيث انها
تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة
او في هذه الجهة وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة اي قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما
انه اذا حدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط ثم لقائل ان يقول الاتصالات
المعنوية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فاذا الجسم
في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا بمنفصل هف والجواب
عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي غير الذي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين المعنى
الاتصالية كما سيتضح لك فقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة واما الاتصال

[illegible]

بمعنى الصورة

بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق وقد علم ان قابل الابعاد
معناه القبول الاتفاقي لما عرفت من وجود القابل والمقبول ولاما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن الكرة جسما
بل المراد مبدء هذا القبول كما علمت وعلمت نظير هذا في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع طريقة
اخرى ان رهطا من المتاخرين لما تيسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بانه غيروا القول الموروث
القدما الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة
فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولا اعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولا اعظم
الابعاد المتقاطعة خطا كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم
او الذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولا نقص البعدين مقدارا وللبعد
المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعد
طولا وعرضا اذا كان مقاطعا لهما ولما يوخذ ابتداؤه من فوق وحتى انه يسمى الماخوذ بعكسه سمكا وقد يطلق على
الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما
يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا ايضا يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما
كان كالكرة والبيضي والشلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما يجب ان يكون متفاصلة بل قد
يكون متفاصلة كالمكعبة جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزواياها
وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحلة حتى تعرض له الجهات وان لم يكن بد من
ان يكون للجسم محددا او في محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني المذكورة
ما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود للجسم من حيث هو جسم
حتى لا ينفك شئ من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد في شئ من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في
تاويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فقال المعنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك
ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا فسمي طولا وخطا اخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة
او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فسمي هذا الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة
المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع القائمي للخطوط الثلثة نقطة واحدة واستحالة وجود بعد اخر
عمودي على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد مما ذكر في التعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي

مروصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد والسطوح التعليميات الموجودة او الموهومة في الجسم ليست داخلة
في تجوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة
على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله ان شاء الله تتمة استيفاء
قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بها اياه هو كونه بالصفة المذكورة
ولعالم فهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ تورع المتاخرون عنه واعرضوا وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي اما
قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة له ولا لازمة لوجوده فلو لم
يقيد بالامكان فهم قيد الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب تغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم تحصل
فيه الابعاد ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد
لكن لم يخل عن امكانها ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام
يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما يكون حاصلا لا على طريق الوجوب مثل ابعاد
الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فان حملنا
هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم كان الطاعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء
حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد وقلتها بالفعل فقد بطل جزء حده
او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان فرض
الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما تخرج منها
الى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها بحسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة
من النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة
فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود
الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلثة
او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا
المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما الجانب او الجانبين كما سلف بيانه
فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي

المساوق

المساوق لتحقق طبيعته ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب اولا ترى
ان طبيعة ما هو رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة
الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق
فرد منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا النص
على الوجه الذي قرره الرئيس حيث قال يمكنك ان تفرض فيه في الجهات الثلث ابعاد وصفا له
حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال المتعلق فانه وصف للفارض فبعد تسليم
ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان
وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق البعد في الجسم واما ثالثا
فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له
باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان للامكان
معنى غير منحصر في مفهوم الامكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز ان يراد هيهنا وهو الامكان الوقوعي
بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه مستعدا دائما لا فرادة قبل الفرض لا دخال الفلك فيه فظهر فساد ما قد اورده
الله وهو لا ينفي عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فهل يلزم ان
تبطل جسميته بعدم ذلك الفرض وهو محال وليس المراد منه نحو الفروض المتقدمة التي قد تجري في
المستحيلات بل النحو العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يتخيل طرده بالجواهر المجردة واما
تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فانهما انما يمكن فيهما الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن
التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيهما الا بين خطين لا اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح
ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لامر يختلف الناس في نحو وجوده
لا بد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا
لجاز ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار
انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب من المطالب الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة
على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام عن السطوح الجوهرية
واما ايضا لتمام تصوير ماهية الجسم واشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على

المذكور وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح ههنا ايضا ان جسمية الملكوت وغيره
ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة تشخصية على
الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل ببطلانه الجسمية بل المعتبر في الرسم او الملحوظ في الحد
كون الجسم بحيث يمكن الاخذ ان يفرض في داخل ثخنه بعدا وبعدا آخر عمودا عليه وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا
المعنى لا يمكن ان ينفك عن الجسم ابدا سواء وجد فيه الابعاد ام لا وسواء وجد المقادير ام لا وسواء تحقق فيه العرض
ام لا عقلا وحلل وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح لوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى وذلك لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصورة الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد
مطلقا ومتى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلث كذلك
للمقادير الموجودة فيه والتعليميات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان العقد والاشكال ونظائرها
امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها في العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها
الا باللوازم واما الجسم فهيئته مركبة لو فرضها تحت جنس الجوهر فلها فصل تركب هو منه ومن الجنس وتركيبها
من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية فيقال في الجواب اما عن الوجه الاول فلان
الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود في ذاتها مستقل حتى تقبل شيئا فانها
ان لا يكون عارضا الا مع الابعد تمام محصل ذلك الامر الذي يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة بل لا
لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل وتقومها ماهية نوعية خارجية نعم لو اريد
بالواسطة الواسطة في العروض بان يكون ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا الا ان يقال
ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة
هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب
متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا الاسناد بالحقيقة دون الاول والا لم
في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح في صحة التعريف
ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وهذا يندفع كثير من الاشكالات التي يكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسم بانه القابل لانقسامات
غير متناهية وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض

بالهيولى

بالهيولى الاولى في جميع هذه الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولنا ان نقول ان ماهية الجسم
مركبة بحسب الوجود الخارجي من الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا
متهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية
اذ جهة القابلية انما هي الهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة هي لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا
لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة
لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور ولنا ان نجيب عنه بان القبول ههنا
بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتاثر التجددي الذي يقال له الاستعداد او
لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في المفارقات
من غير انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال المادة اصلا اولا ترى ان
الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من
لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون
القبول من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسانية صفة للمني وليس المني انسانا فامكان قبول الابعاد من
لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول بالفعل من عوارض الهيولى
المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثاني فلان المراد
من قبول الابعاد او صحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم
فيها مع احد او نعقل له او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها
بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة
وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه وابعاده واجرامه واشخاصه وكيفياته كلها مباينة بالحقيقة لابعاد
هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض غير الارض
واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يلزم الا ما يكون قابلا لها في وجوده
الخارجي بكونه الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة
اما ترى ان القبر ههنا قبر واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وههنا الحرق
والجماد ههنا جماد وهناك نور والماء ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان

الاسماع مملوة من الصمم عن استماع مثله والاعين عماة من مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين
اسوابها وعلوا بوجهها واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير معقول
ولا بالقابل حتى يرد عليه ما ذكره وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص من
عوض الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد او الجوهر الذي يوجد فيه بحسب
كذا وكذا فان مفاد الذي مايرادف الوجود او يساوقه والتعريف للشي بخوض الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري
لا تحقق له كيف ووجود كل شي هو المتحقق بالذات لا ماهية الكلية وكذلك الحال في اكثر التعاريف الحقيقية للاشياء
كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان الذي من شانه ان يدرك
الكليات اي يقبل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسايط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقايق الموجودة
بنفس السلوب والاعدام غير جايز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن وا
والعدم مفهوم مصدري لا شي لا تحصيله فصل في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده اي
تحصله اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهر بنوع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقا امر ضروري
لا نزاع فيه لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري
ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا
لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا وهو لا ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة
وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمنهم
من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور الحكما ومنهم من ذهب الى انه يقبله عددا متناهيا
ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الانقسام
الا ما سوى الخارجي اعني الفك او القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره وصلابته
وهو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقابل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق فرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه انه لا مقدار يا جوهريا قايما بذاته وهو راي افلاطون الالهي كما هو
المشهور ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن بعده من بعدهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب
الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والاخر
الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن بعده وهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى

مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية
والعرشية وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة
الجسم وجوهرية المقدار في احدهما واختار انه مركب من جوهر هو الهيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويز تركب
نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب
تاريخ الحكما وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين
ما في الكتابين في المقصود قايلين ان الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما وتحقيق ذلك بان في الشمعة حين تبدل
اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص يتوارد الاشكال عليه ومتغير هو نفس المقادير في الجوانب وهو عرضي
والمقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر ههنا هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد
الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة الهيولى
فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الاخر فان هذا الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما نشأ من اشتراك اللفظ بحث وارشاد
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتبه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر
الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي مقوم للجسم وما ذكره
في التلويحات شيئا بل لعل ان ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قايما بنفسه
بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابسط من ماهية الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام
النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعا والاتصال نفسه
لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر اخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله اولا فهو جزؤه والقابل له المسمى بالهيولى جزء اخر للجسم وهذا صريح في ان رايه ههنا في الهيولى موافق
لراي جمهور الحكما وفي حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قايم بنفسه فالتناقض بين
كلاميه عاليه في جوهرية المقدار وعرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركيبه فان ما سماه هيولى في احد
كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما ادى من كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كل الجسم الا
هذا المعنى او ما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الاخر فانها لا يصلح الاجزاء الجسم لان الجسمية لا يتم ولا
يتقوم الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال

المعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم وبجوهر الجسمية عند حكماء
الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مطلع هذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق
ونحن بصدد ان نرجح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري انشاء الله **فصل**
في شرح الاتصال الكمي المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه احاده مع بقاء الاول ان اول ما يجب
عليك ههنا ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء اخر وبالمعنى الذي هو
مقيس الى الاخر بالاشتراك اما ما هو صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد ماهيته
صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت
بحسبه بين منفصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزءا من متصل اخر
ولا مشاركا لا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا اقل ولا اكثر وهو بهذا
المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه انشاء الله فهو بعينه ما حقق امره
في عدم كونه مولفا من غير المنقسمات الجوهرية والوصفية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه
مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر اخر
يقوم به فيصير منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجردا والصورة الامتدادية
او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر اخر قابل له محله اخترز فيها اي الجسمين العرضين المقدرين فان يتحرك كل من
الحد نحو متصلا لامر فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسمة الى اجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان
هذا المعنى تعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته فهو يستتبع المقدار اي مجرد كون الشيء متصلا وممتدا في قبول
الغير المقدارية انما يستتبع ذلك بعد تعيين الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين في هذا الباب التمادي والانبساط
اما الى حد معين من الحدود والنهايات لم يكن قابلا من التماثل والتفاوت والى اللانهاية فيما لم يصح فرض جزء
معين دون جزء معين ولا تمييز جزء عن جزء عيني ولا وهمي عن وهمي باحد اسباب التمييز من الفك والقطع او الوهم او
اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض او غير قارين كما في ذاتي الاوضاع المتقابلة من الاتجاه في الغير هو تعين المقدار
سواء كان معروض الغير والانفصال بعين المقدار او معنى اخر كالهيولى او الجسم الذي يكون الجسم في مرتبة ذاته لا يعين امتداد
في الجهات فيما سوى تعيين الانبساط والمقدار الذي هو ما به الاتصال وانما يعرض لكمية الاتصال والمقدار بعد تعيين الاتصال
والدليل على ان الكمية للاتصال ان ماهية الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية تعم لا به

لدى الوجود الخارجي من تعيين مقداري وعددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات او اللوازم
الذهنية قال الشيخ الرئيس في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم
ليس هو جزء او لا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمين من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد
عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد كثير وقال في الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما
قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له
هذه الصورة لا تخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او
مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير الاعتبار
الجسمية الذي ذكرناها وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزاءه المتخالفة الاوضاع الموهومة حد ود
مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية اخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية
وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة في
الجهات كلها او في بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقتان والدليل على اطلاق المتصل على
هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
في فصل من الحيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة في مقادير الابعاد
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة هذه العبارة نص منه على ان نفس
الاتصال في الجهات كيف كان وعلى اي مبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو نوع
من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض
فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى بالتعليميات واما ما هو
صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار او الشيء ذي المقدار يتحد النهاية باخر مثله
سواء كانا موجودين اثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون
الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لهذا انه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم
المتصل وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال
الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول
لقابل المماسة تلخيص وتوضيح هذا سنوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي ابتدا

او انبساطا في الجهات الثلث مطلقا فهذا بحسب سنخ طبيعته لانه من مقومات مهيته وليس له من تلك المرتبة ان
يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما ان الجسم
بهذه الحيثية وفي هذه المرتبة لا يساوي جسما اخر ولا يفاوته بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات
لامكان افتراض الاجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدا فصل الكم ومصحح
قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهريا وعرضيا بل انما
بالذات موجود واحد اذا اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون
ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح ان يمسح بكذا وكذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده
فكان جسما من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات
وان كان عرضا خارجا عن حقيقة الجسم وبالاخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة
وكذلك القياس في الخط والذي يكشف الامر في جوهرية الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر
بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب
كالشمعة الواحدة فهناك تشخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار المساحي بحيث يمسح بكذا وكذا باق
وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى في نفسها او بحسبها
وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة يوجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب
المماثلة في الكم فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطبيعة
وكلاهما يفارقان المادة لطباعهما في الوهم دون الوجود وانما المفتقر الى المادة في الوجود بل الوهم في
تغيرات كل منهما وانفعالاتهما التشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فضل ظهور وانكشاف في الفصول
التالية من بعد انشاء الله فصل في ان جميع الامتدادات والاتصالات انما يستصح وجودها بالجوهر المتصل ان العقل
بغريزته التي فطر الناس عليها يحكم ان يعرض المقدار والكمية الانفصالية لما ليس ممتدا في نفسه ومتصلا
في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتاب دانشنامه علائي الموصوف بالحكمة العلائية جسم در حد ذات خويش
است كه اكر كسيده بودي قابل ابعاد بود زيرا ابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل
بنفسه مجردا عن التعين الماهي متمادي والتجدد والانبساط حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية اذ لو كانت في نفسها امورا
متفاصلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون
المتصل

المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود
المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره ففي
عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا
فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط
وكذا الحركة متصلة من جهة المسافة توجب بحسب اتصالها المسافة صالحة لان يتكمم بالزمان ويتقدر به فان جملة الكميات
المتصلة مما يصح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان سلكت الحق فالكمية المنفصلة والكثرة العارضة لنوع
متفق الافراد لا يصح وجودها الا بالانفصال للجوهر الاتصالي لان تكثر النوع الوحداني لا يعرض الا لما
يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما للطبيعة النوعية لكان كل فرد منه
كثيرا فلم يتحقق منه فرد واحد وحيث لم يكن يوجد واحد لم يوجد كثير هف فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة
والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا في تشخص والمفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده
للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي
وسيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء اخر من الجسم بل حقيقة الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل
فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا يصح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا
فصل في انحاء التقسيم الى الاجزاء المقدارية وهي ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في
الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم ولا تخرج فيهما الى الفعلية الوهمية الا جزئيات متناهية
بالفعل مع امكان ايجاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية يحيط بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض بجملة
على ما هو شان العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المهية العقلية ورابعها ما بحسب اختلاف عرضين
قارين فالاول مبدا الافتراق الخارجي والثاني منشا انقطاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموضوع
في الواقع والقسمة باقسامها اذا طرات الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي
الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة والمادة هي التي تقبلها وتحفظ معها كما ستعرفه فهي من عوارضها
بالحقيقة وان كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدارا تعليميا عارضا لصورة اتصالية واما الوهمية فهي من عوارض
التعليميات بما هي تعليميات من غير افتقار الى استعداد خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي
متصلة بالمعنى الاول من الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما يحلل اليه

وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك او على سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل
بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة بل بالمشابهة بان نقدر ونفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل
اجزاء هي بحسب تشخصيته ووضعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء والبقها بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء
لما تاخرت وجودا عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة بل جزئية كل منها بحسب حصة الانفصالات
التشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الانفصالية ولهذا يكون متوافقة وموافقة للكل في
الحد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ كي ينفعك في اندفاع ما ذهب اليه ذيمقراطيس **فصل** في اثبات
المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق المهيات واثبات نحو وجودها
انما هو العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول الفعالة
دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة المعلوم وحقيقته
اقول اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشيا وكذا الغاية ليس الا الذي
جل اسمه بحسب قوة تاثيره في الاشيا وسراية نوره النافذ فيها فما من مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم
بالله عز اسمه ومن عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته نعم معرفة جميع الاشيا الكلية والجزئية فيكون العلم
باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الالهي لان علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها
وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي التشخصات وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم
الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب القاصية
المتعالية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوي السفل النائية عن الحق الاول في هاوية البعد فلا
يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة من الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت
العلوم واخذوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان عن شان واما الاوليا والعرفا فجعلوا
الحق مبدا علومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدا وجود تلك الاشيا وقد روي عن امير
المومنين ع ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة
فان الاشيا ذوي الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية
وصورة ومادة فمن الاشيا ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بالاول
يسمى علوم المفارقات وما يخص بما له جميع الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كانت امرا مخصوصا والا فهو الرياضي
فالبحث

فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي اذ لا مادة
من حيث هي مادة تمثل بهذه الاشيا ولا صورة ولما كان اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع
تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات
فذكر مسئلة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل المبادية اللهم الا ما يستدل به على اتصال الجسم بالساكنات
الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسئلة لعلمين مختلفين من جهتين
مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه يثبت في الرياضي بالبرهان الاني والبيان التعليمي وفي الطبيعي بالبرهان
اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار وكذا شيء واحد قد يثبت نحو
وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا للاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال مما يلزمها
من الاحكام وسايل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء نحوا واضحا ولاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا
عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان
يكون له وجه الى فوق ووجه الى ما يقابله فينقسم ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك
وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل طرف
من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات ونسب الى
امور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد اطرافه وجهاته ونحو ذلك والعوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت انما يتحقق اتحاد انحاء النسب المختلفة من غير تعدد في ما يوصف بها بوجه من
الوجوه اصلا فهذا مما يحكم في شريعة العقل وما يحكم به بديهة العاقل ببطلانه والذي يوجب التشكيك عليه ان الشيء
الذي له مماسات بامور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة
واحد من تلك الامور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك
فعلم من ذلك ان تخالف النسب الوضعية وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا ولهذا اعتبر
الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها لان طبيعته يقتضي التغاير والتعدد فالشيء الواحد من حيث هو واحد
لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى
اشيا ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته فيصح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز
تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه بحسبها كثرة وانقسامية لا في الخارج

ولا في الوهم هذا اشد مخافة واوغل في ذلك في الباطل وابعد بعادا عن الحق اعلم ان للحكما في باب اتصال الجسم ونفي
تركبها عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهري ولهم في هذا الباب
طرق متعددة فمنها ما يبتني على ابطال تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته الموجب لانقسام ومنها ما يبتني على
الاشكال الهندسية ومنها ما يبتني على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتني على الظلال اما الطريق الاول فمما
منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها وعلى
الحركة والزمان واشباههما ففي الاولى يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين
الطرفين فينقسم اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقاه الآخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه و
هكذا الحكم في الكل وسط فلم يبق حجاب في العالم فلا بعد ولا حجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية يفرض جوهر فوق
اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او ببعضه كل كليهما فينجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى
وقد فرض عليه وان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما جميعا والاحتمالات تترقى الى عشرة كما صورها
بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا
يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية
بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي
التركيب من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكرنا ولا قبلهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء
لا يتجزى لها الطول والعرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر يكون وجهها المضيء
او المرئي غير الوجه الآخر فينقسم واما الطريق الثاني المبتني على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذا الطريق
كثيرة كما يظهر على المتأمل في كتاب اقليدس الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من
البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية فمن اراد
الاطلاع عليها فليرجع اليه عقدة وحل قال شارح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما في
اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع الموقوف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثباتها
على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه تثبت احد طرفيه ويدور بحول طرفه الثابت الى ان يعود
الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف
الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي

ادير

ادير فلا يعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض
توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك
يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى الخ وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات
الدائرة والكرة ونظايرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد نص الشيخ عليه ايضا في
ايضا من الحكما وما فعله الفرجار ايضا ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا في الحركة
على الوجه المذكور بل للحكما طريقان اخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قد صرح في الشفا
باثبات الكرة اولا بطريق مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاها في البسائط الجسمانية التي
من جملة الاجسام شكلا الا الاستدارة لتشابه بها على الكروية على الخصوص لان شان ما لا اولوية له من الاشكال
البيضية والشلجمية والمفرطحة يكون فيها اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف بعضه في الطول والعرض والطبيعة
البسيطة لا يوجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة
الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان
موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى
عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان
يتم ذلك بجزء منه او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يسويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان
لا يتصل به بل يبقى فرجة فليس يبقى في الوجه هذا التقدير بعينه فاذا ذهب الانفراج الحاصل بالنهاية صح
انقسام بلا نهاية وقد وقف على برهانه انتهى وقد علم ان وجود الدائرة والكرة واشباههما ليس موقوفا على نفي الجزء
وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها لان وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها
لو الفت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان يكون
بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم اولا فتساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب
وهو باطل وان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها
وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه
ضروري واللزوم واضح لان التقدير يساوي الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثاني وهو
ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي ولان ما بينها من الفرج الخ

يسع كل منهما جزءا لزم الانقسام وان وسع يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف
بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق
او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل فاذا تقرر ذلك فاعلم ان الطريق في اثبات الحقايق اما البرهان و
الحكمة واما المجادلة بالتي هي احسن فغرض الاول المعرض اثباتها مطمح تحصيلا للمعرفة من ما هو كال النفس سواء حصلت غيره
ام لا وغرض الثاني اصلاح المدينة ومصلحة الناس مجتهدا يبتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقايد
وكثير من الباحثين اهملوا في شرايط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف
استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا
عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض امر مستحيل ليس ببعيد وذلك الامر وجود الدائرة لاداينها
الى انقسام الجزء واما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع في الاجسام
وايجابها الاشكال المستديرة في القابل البسيطة فيقال ان ذلك وان كان تماما في نفسه لكن ليس نافعا في حجهم لانكارهم تلك
الاصول المبتنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال في المباحثة اذ ادب المناظر ان يهدم
الطريق اذ قد ثبت في الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطا في الاستدلال اخذ مقدمة لا يسلمها الخصم
في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس
على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتني على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما يسلمه
القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي
هو يحصل من قطر المربع مع الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل مبتني على غير هذين الشكلين من الاشكال
لا يكون برهانيا ولا جدليا اما عدم كونه برهانيا فلانه للقائل ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور
بان يقول اللازم من الدليل وان كان امرا محالا في الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك
التقدير امرا مستحيلا يجوز ان يكون مستلزما لمستحيل اخر عنده وفرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يسلم
لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في
رسالة له في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين اللذين على عدد اجزاء وقاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه
كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دايرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من نقطة
التقاطع الربيعي والخريفي وان الانفراج بين الساقين يتصاعد الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام

فيما لا

فيما لا ينقسم وكذا في الدليل الذي ذكره حنين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار
ثلاثة اجزاء لا يتجزى وبيان اللزوم انا نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني
قطر المحيط واحد جانبيه خط ا ب والاخر ج د فاذا وصلنا بين نقطتي د ب خط ا د لكان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط
من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب وفساده يعلم مما ذكرنا من ان
كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ممنوع وبانه
على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري يركب منها
قطر المربع سطحي ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع والقطر متساوية وكذا يجب ان
يكون ههنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية ثم العجب ان بعض
الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات
الشفا حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع المستطيل
مساويا للضلعه ثم نقل منها وجها اخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفا اصلا فضلا عن هذا او غيره
وما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفا وغيرها ليس الا انه فرض سطحا مثلا قائما من اربعة خطوط جوهرية يتركب
كل منها من اربعة اجزاء فيلزم مساواة القطر الضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لاعتمادهم عليه و اما
الطريق الثالث المبني على الحركات وتفاوتها الذي ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما
فوق احد طرفي خط مولف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر يكون حركتاهما متساويتان في السرعة
والبطوء والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع هو ملتقى الثاني والثالث او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مولف
من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطي عند كونهما
اخذين في الحركة معا وكان السريع خلف البطي بمقدار من المسافة بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع
البطي اقل منه لزم الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والشاهد خلافه هف وكما احتجوا
من جهة المسامتة بقولهم انه من المعلوم ان للشمس ظلا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء
وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان ما سامتة الشمس دائرة مساوية لمدارها
على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وضعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الارض
حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين

بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين بقوة شكل العروس فاذا جرينا السلم او الوتر من اسفله
على خلاف جهة الجدار الى ان يحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما يجر منه
من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين
وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك محال فثبت جرا اقل من ذراع وانت اذا فرضت بدل
الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انحط الوتر من اعلاه جزءا وجب ان يجر من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام
واما الطريق الرابع المبني على الظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس في الافق الشرقي لا
بد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت
الشمس جزءا واحدا لا بد ان ينتقص من الظل شيء فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع
الفلك وانه محال او اقل فيلزم الانقسام او هام واما احتج من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو
كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان مقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان
ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان التوالي باسرها يدل بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من
الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجراء صفات احدهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في
الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية متعقلة بالكنه وهو ممنوع واما الجزء الخارجي
فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقل اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس
عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان
كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة
فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان
التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء له ليس امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا
فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك في الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم
يصير مثليه في وقت ما فحينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون شفعا
له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع كلية الحكم المذكور واما
ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كنظيره انما وقع من جهة اجراء صفات الشيء على جزئه العقلي
المنقسم **فصل** في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي اعلم انه وافق الحكماء في قبول
الجسم

انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل فاخذ تلك الانقسامات حاصلة
بالفعل فمن هاهنا يلزم عليه الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر وقد استدل على ابطال
مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم اجزاؤه لا كثرة اثنا والواحد فيه غير موجود
فيها موجود فاذا اخذنا منه احادا متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لان اجزاءه مقدارية متباينة في
الوضع ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام
ونسبة حجمه الى حجمها ليلزم لما ان يجب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما
كانت الاجسام والابعاد متناهية كما يجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي
الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور ويجوز كون
النسبتين مختلفتين لان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مسلم اما ان ازدياد الزاوية على الزاوية
في المثلث يجب ازدياد الوتر على الوتر مع النسبة بينهما ليست على نحو واحد فان نسبة الزاوية الحادة
في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها الى وتر القائمة
كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الا
عداد فلا يوجد مثله في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا ورد هذا بانه لما كان الجسمان هنا
مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما فلا
يكون صمية فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير
فاذا كان المقادير كالاعداد في تالفها من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات في احدهما وضعية و
في الاخر عقلية واما الجواب عما ذكر الا بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج
بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند ذلك الامرين يكون ازدياد الوتر على
على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير ومما يختص ابطال
بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف
على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور غير متناهية والموقوف على الامور مترتبة غير متناهية محال فقطع
المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر
من المطفور فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها كيف والتناهي

بلغ

من الحركة ليت لا نقطع المسافة لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة ملساء ويمد القلم
على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت نسبة المقطوع الى المقطوع نسبة المتناهي الى
غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة وليس كذلك وعلى
هذا القياس فقد اعتذروا عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبلهم في ذلك
الاشكال بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه من
الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان
يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع
المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان ايضا
كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا حبا للتعصب او
رفضا للحكمة وعن ان ما يوجد شيئا فشيئا من مدايره الى نهايته فاستحالة كونه غير متناه العدد معلوم
بالضرورة كاستحالة كون محصور فالقول به قريع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه
المستقيم من كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان
كان عدم التناهي فيها له اشد اعتدادا واظهر واجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم العجب ان المصحح
لراي النظام كيف جعلها دعيبة نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم فصل في الاشارة
الى مفاسد مرتبة على نفي الاتصال في الجسم تشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك اجزاء
الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولعدم هذه المفاسد العظيمة بعض المتكلمين عن
اصحابهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب المحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم قال في كتاب نهاية
العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح
في كتاب التلخيص في الاصول ان هذه المسألة من مجاولات العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احذق المعتزلة
فنحن ايضا نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل في التاريخ انه وقع مناظرة
في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهي الاجزاء واصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم
اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه
لانه لا بد في الحركة من وقوع كل جزء من حيز [illegible] فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه

فتحكمو

فاجيبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يكون حجمه غير متناه فالتزموا
تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيدة وقطعه
[illegible] لكون القريب [illegible] البعيد والزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء
الرحى عند حركتها على شكل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض وتسنح كل من الحلقتين على الاخرى واستمر التشنيع عليهما بالطفرة
والتفكك وكذا هو لا التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحرك على الوجه الذي مر بيانه ويقوي التشنيع عليهم
الزام التفكك وسكون المتحرك ان يتوز الاول بما ينفي العقلاء في شدته واحكامه وعدم تفككه كالفلك الدوار وقد وصف
في الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا وفي جسم لو تفككت اجزاؤه [illegible] وكان لا شعور به كما
يبطل حيوته وحركته كالانسان اذا دار [illegible] والثاني بما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس
والشمس فانه اذا كان نقطة محاذات الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتها [illegible] على مركز الشمس يقدر قوس من دائرة
الفلك [illegible] من الاول الا الاعتذار بالفاعل المختار وخلق ارادته تفكك اجزاء الرحى تارة والصاقها اخرى
جملة بان ارادة الباري اجل شانه [illegible] ثم من العجائب ان [illegible] اجزاء الدوائر والرحى [illegible]
والابهام حتى علم الابطاء [illegible] ان [illegible] حتى يزول [illegible] عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة من الزمان يجب
التفاوت بين المتحركين للاسرع والابطاء [illegible] هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء الدوائرات
[illegible] الدواير ولا [illegible] فيه الرقاصين عشرين [illegible] هذه النقطة مع دعواهم الكشف والكرامات
[illegible] من قصد [illegible] واحد [illegible] اقرب منه من الاخر واراد ان يلحقا معا الى ذلك الوضع [illegible]
دفعة واحدة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسعى
حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن [illegible] بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك لطافة ازمنة السكون
[illegible] اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة [illegible] السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون
زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون فينبغي ان لا نحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان نرى
تارة متحركا وتارة ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود المع بدون العلة في حركة الشمس و
سكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا
وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شد دلوا
[illegible] على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في حبل الاول على طرفه

المشهورة في الشبهة ثم مرور الماء فيكون هذه الحركة العقاب بين الوسط والدلو بين الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد
قطع الدلو مائة ذراع والعقاب خمسين مع ان حركة العقاب ليس تامة على حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته
لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل** في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى جوابها الاتم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازائها
اعلم ان مبنى جدال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر
كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير
الغير المتناهية غير متناه وجوابها ان هذا مبني على ان الجسم المفرد له اجزاء بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه
التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهية ومنها من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس للاحد
اقسام ما لم يقسم والاقسام ... وكل منهما صاحبه في العدد وكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر من التي للجبل
وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام
فهذا اتم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا
كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا اذ
ان الانصاف للذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى النصف ونصف النصف وهكذا لو فرضت موجودة لم
يحصل منها الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فقد قرع بما قيل اذا كان
هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما
لا محالة فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا والمنع مكابرة واما ان
الانصاف للذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك
الانصاف بالقوة واما وجودها بالفعل فممنوع والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا
آخر وههنا من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب
الآخر لكون احدهما ضعف الآخر فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما عرفت
اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من جانب التناهي
ويقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا التحكم محض بعد ان
يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة
ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق

والتضايف

والتضايف وغيرهما لكونها مرتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكر وهي لزوم تغشية وجه الارض بحبة اذا قسمت
باجزاء ولا يخفى وهنها وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان تغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد
شبهة اخرى لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع الحركة المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها
وهلم جرا فلا تنقطع ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي تنقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما
ذكروها وبسببها قد ... الشيخ مذهب النظام وتاييده ومرة رددوه لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة
المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا لا وجودا وفعلا وكذا الزمان الذي مقداره
الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان البيروني معترضا على ارسطاطاليس
في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا
في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطأ بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر وسارت الشمس
في ذلك الزمان مقدارا فاذا سار القمر ذلك وسارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذا الى ما لا نهاية على ما قد
رآه مستبعدا ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو
مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو
مما هو السفسطة والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس بمعنى تجزئة الجسم بلا نهاية ان تجزى ابدا
بالفعل بل معناها ان كل جزء منه في ذاته متوسط وطرفان فيمكن للاجزاء ان يفصل بين جزئيه اللذين يجمعهما
الطرف الواسطة وبعضها لا يقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم
يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزاء ينقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما تتم
على تقسيم المسافة المتناهية الى الاجزاء المنقسمة وانا اقول ان المتحرك ليس له في حركته حد آني موجود ما دام كونه متحركا
فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود في حد زمان فكذلك البعد الذي
بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعد مطلق وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما مقدار معين
منها الا ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود
حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب
في الافلاك مما يجعل بعض الحدود متحققا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود التي يحصل بسبب
المرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع اي غاية التباعد بين الدائرتين

او غاية التباعد متناهيات للاعداد امثالها بين كل اثنين منها مقدار وعدم الذات والشقوق غير منقسمة الا بالتجزء والفرض

شبهة اخرى اذا دحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون لها ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم من البسيط بخط

بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ودفع بان مماسة الكرة البسيط وان كانت ... في حال الثبات

والثبوت بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا الكون المماسة منها

في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات انما هي في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط فان وجود الجميع انما

بالفرض لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الانات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول فان

كالنزاع في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد مؤلفة مما لا يتجزى وان سيلان الآن

في الزمان بعينه سيل النقطة الموهوم من الخط وان كان الآن السيال بالنسبة الى الزمان نسبة النقطة

الى الخط الدائرة والراسمة للخط لا الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان

حديث الكرة والسطح قوي ومماسها بجوهرها ضروري وتارة يقولون ان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة

وهي زمانية لا انية فلزوم تتالي النقاط والانات ثم ان زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول

الانطباق بنقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق اول فلم يلزم محذور

وتارة بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل تقدم نقطة تحقق اخرى وكذا الكلام في تتالي الانات

وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق لا في الاول في الآن

والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح انهما متلاقيان

او متفارقان والتفارق بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من الحديد او جسم في غاية الثقل لا بد يقع من

السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه والملاقاة فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير

والمستقيم وان كان بنقطة فالملاقاة النقطي لا يكون الا في آن فنقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه

الملاقاة اولا وبين هذا الآن وبعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال وكذا القول بتجاور

الانات كما زعمه المتكلمون فلم يبق مشرع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني

فلان تجاور النقاط واجتماعها في درة في الزمان يكفي للاستحالة وان لم يكن مجتمعة في آن واحد

في ذلك امر مستحيل لاستلزامه وانتهاء قسمة المقدار الى ما لا يقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه

محمد الشهرستاني ولا سيما بحسب ما يقوم عليه البرهان من ان المتجددات تجب الزمان من الحوادث

الشازع فيها ؟

وغيرها مجتمعات في دهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون الاوقات التي كل منها في ان مجتمعة في الواقع على نعت التجاور والالات

اللازمة لها على انه وجه امر مستحيل في ذاته لا نطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون

متصلا وحدانيا فاذا كان احد المنطبقين منتركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزئة استلزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها

وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى

ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل ان كانت متناهية فتنقف القسمة الا ما يقبل القسمة

اصلا عند فرض وقوع الانقسامات جميعا وان كان الممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم

من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها

ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وكذا حال الزمان والحوادث التي في المستقبل عندهم

فانهم ذهبوا الى ان كل ما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدد متناه وكذا الكل ما يحصل من ايام الزمان وساعاته

مقدار متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث آخر

ويوم آخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصح في العدد

والمقدار باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبمعنى

عدم النهاية في المقدار او العدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستلزم محلا غير منقسم كالجوهر الفرد اما في حكمه والا

لكان انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون

الحال حالا من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات

فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه اولا ترى ان الاضافات قد ينقسم بانقسام محالها وقد لا ينقسم فالاول عند ما يكون عروضها لمجرد الذات المنقسمة وذلك كمحاذاة جسم

لجسم او انطباقه عليه فينقسم المحاذاة والمطابقة بنصف وثلث وربع وغيرها بحسب انقسام الجسم

ذي المحاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والربع وغيرها وذلك لان مماسة نصف الجسم

هي نصف مماسته وثلث مماسته ثلث مماسته كله وهكذا والثاني عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة

فانها لا يعرض للانسان الآب من اجل مقدار جسمه فقط بل لاجل فعله النفساني في الشهوى و

اخراجه فضلا من بدنه مستعد لصورة من نوعه وكالابوة فانها تعرض للاب لو استاصل

جسم قليل المقدار بصير مادة لبدنه بعد استيلاء تغيرات كثيرة كما وكيفا من شخص آخر مشتمل انفعالا

ولا يتجاوز ؟

كله وكله ؟

مثل قبول الافراز والانزال عنه واما ان الانتساب ليست عارضة للاب والابن من جهة جسميهما [illegible]

[illegible] القسمة [illegible] الاعضاء فيكون [illegible] الا جزء من [illegible] التي تكون في

بدنه فيكون الابوة التي في [illegible] الابوة التي تعلقت [illegible]

[illegible]

[illegible] الكل والبعض والقوة والضعف [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] في الجسم من حيث [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الزاوية [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] زاوية وقد يكون نصف الخطين [illegible]

[illegible] من خط مستقيم [illegible]

[illegible]

[illegible] الخط المستقيم [illegible]

[illegible]

[illegible] زاوية مستقيمة الخطين [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لا يكون بينهما اتصال وحدة اما موجود بوجود واحد فانه يقع في طرفي الحركة لا به وان يكون افراده ومراتبه من دونها
واحد وشيء من اجزاء العدد المقدارين المختلفين بالنسبة لا تقع في مسافة الحركة وسكونها او لا ترى ان المتزايد
بحسب المقدار المتصل لا يصل ولا يسبح بحركة في شيء من المراتب مقدار الا بتخلل وبالعكس وكذا المتزايد في السطح
لا يسبح بالحركة في حدود ما الا سادرت جسم ما وبالعكس يتخلل فردا من احد نوعي الزاوية او الحركة صعودا وهبوطا كما
يسبح بالتدريج الا ما دارت جميع المقادير المتوسطة في المقدار بين المبدأ والمنتهى مر بوجه النوع وهي التي يكون فيه
في سلب ملك الحركة احد فقد يلزم ان يسبح الزاوية التي هي بين الدائرة والخط المماس والقطر العمود عليه في
التفاوت بالمساواة في اعظم المراد بحث وتتميم في مباحث الطول ان ثبتت زاوية الا زاوية
بانها اعظم او اصغر زاوية او انحقق فلا بد ان يصح ما يجري بينهما من الا زاوية ان يكون بينهما كمية المساواة
العدد اذا لا اعظم ولا زاوية بالنسبة الا امر لا به وان يشتمل على ما يشمل ذلك الامر شيء زائد عليه في تمامه
بين المستقيم المطلق والمنحني المطلق ثابتة بل لا يمكن دعوى ان الازاوية تكون بها يقال بالاشتراك الاسمي
او بالحقيقة والتي زعم ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان بالنسبة بينهما لا محالة عددية
رسمية بانها ايضا احد المقدارين من المتباينين مر الاخر بل يقال هذا المقدار جزء ذلك المقدار نصفه او ربعه او جزء من
عشرين جزءا منه وهذه هي التي تقتضي التماس بين المتناسبين [illegible] ان احد يستفيد بالقوة على الاخر [illegible]
زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يعد احدهما الاخر اي شيء هو من صاحبه [illegible] مرفوع وجه
وجهين قريب ولذا يعرف [illegible] المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع ان الاختلاف بين
الخط المستقيم والمستدير [illegible] الخطوط المستديرة المنحنية في الجذب والفصول المتنوعة واما المساوات فلا يمكن
له الا المماثلة في المقدار والكمية فقد [illegible] ان يكون [illegible] في نوع من الكمية فعلى ذلك فقد ظهر انه لا يصح ان
يصير اصغر المقدارين اعظم من الاعظم من دون ان يصير مساويا [illegible] اذا فرضت [illegible] دائرة من الدائرة تتحرك الى جزء
الى ان يسبح نصف القطر [illegible] اعظم من القطر وقد كانت صغرى [illegible] لا يمر بدون ان يصير [illegible] حرف
[illegible] ان سدس المحيط من الدائرة [illegible] الذي [illegible] نصف القطر لكونها ضلع
مسدس [illegible] في البرهان الرسمي فلو لم يكن ستين جزءا كنصف القطر من اجزاء ب
لكون القطر مائة وعشرين جزءا مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون [illegible] ثمت [illegible]
ستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فلو فرض ان هذه ستين لسدس المحيط حقيقي وكنصف
القطر

القطر وضعي ان ثبتت اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لصغرها وهي السهولة في الحسابات
وان اجزاء الحقيقة هي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس والوتر بل انه في الوضع لا في الحقيقة فلم يكن
غير لازم واللازم غير محذور [illegible] فهو [illegible] مسدس [illegible] الازواج النسبية بالازاوية والا
نقيصة الصحيحين لا ب [illegible] فهي [illegible] بالمفروضة بين المنحنيين [illegible] الصغير [illegible] زاوية [illegible]
المدرية واشتراط التماس في النسب متفق على ما هو المشهور من المتاخرين [illegible] فان اذا كانت عددية لا مقدارية
الى حيث وههنا شبهة اخرى كثيرة متفقة المادة مشتركة الاصل في الجواب تركت ذكرها على وجه التفصيل
في هذا الباب في التطويل ولا دفع في الدعوة عن الكل على تحقيق الحركة كما يسمى حيث كان صغيرة فانتظره حقيقة
[illegible] يستلزم حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان بشيء غير منقسم بازائهما من المسافة وكالة
حركة النقطة بحركة ما هي فيه كخروط [illegible] غير منقسم بازائها من المسافة وكالقطف وعدم الان في ان فيه تتالما
الا نات المستلزم لتركب المسافة من غير المتناهيات وكاستلزام حدوث الاوصول في ان في ان الوصول الاول
[illegible] وكذا [illegible] ذرة وكاستلزام كون الزمان مركبا من الا نات ولا الحركة في الاكوان الا بقدر
يكون الصغير من الزمان امر غير منقسم مع الفصل ما هي [illegible] عدمها فانه عدم وجدان اخر منفصل غير متصل ما ذكره
ويكون الحركة الاولى بعدوثها عدم حدوثها في ان [illegible] الحركة والا لكان الزمان موجود في الان ولا في ان اخر
يكون بينهما زمان والالم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل في ان يلي الان الاول الذي هو اخر زمان السكون فيكون
من ما الكون الاول في الان الثاني وكاستلزام انفصال الجسم عدم وحدة ان التفاوت بين الحركتين سرعة
وبطوءا اذا اتفقا في الصعد والحركة يكون كل منهما في كل ان [illegible] من ازمانها في اي فرض كل واحدة منهما صادقة

فصل

لان الدفرض والانيم بطلا فكذا المستلزم وقد مر تشبيه هذه الشبهة في ازام مساواة في الحركة لكلي
في ان مجعول المشترية الاكثر في الاعتبار النهاية عظم انه ذهب جمع من القدماء منهم ديمقراطيس الى
ان ثبت بدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء [illegible] لبسائط على الاطلاق [illegible] انها هي
[illegible] من ماس [illegible] بحيث [illegible] الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية
فقط وهذا وجنسها [illegible] هذا المذهب عن مذهب [illegible] بين الجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب
الاكثرون منهم الا انها كرات [illegible] والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل مثلثات
وقيل مربعات وقيل على هيئة الازواج في الاشكال فقيل اربع مثلثات والارض مكعب والهواء

وذو عشرين قاعدة مثلثات ولما، وذو عشرين قاعدة مثلثات والفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات
هذا ما شهده المطلب الرازي وذكر الشيخ في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع
ولا تصير لبعض الناس جزم الانسي في نظيره ان هذا المذهب بل مذهب الاجزاء ولما كانت متحدة الطبع جاز
جاز علا كل منها ما جاز علا الاخر وعلا المجموع الحاصل من اجتماعها واعتبر الانفكاكية كما تجوز علا المجموع يجوز علا
كل جزء اذ لو امتنعت علا الجزء لنظير الادارة لا امتنعت علا المجموع وفيه بحث اما اولا فلانه
بحث علاقات ذي تلك الاجسام في الماهية ولا يكفي اعترافهم بكونها ماهيات وثانيا في الطبع اذ غاية الامر
ان يكون الازاهم بذلك فلم يمكن السلب من برهانها ولقائل ان يدعي انها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزء لا
متداخل في الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل لعلته الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى
وضعف ان يتم وثانيا فلان صحة هذا الاستدلال علا هذا التقرير موقوف علا ثبات ذي الاجسام
المحسوسة وما بها التي تركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها البتة لان هذه الاجسام
المحسوسة متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان سبب وحدتها متفقة الطبع جميعا فيمكن الكل والجزء متفقين في
الطبيعة وان كان المراد من المجموع الصور وحينئذ من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة
الاصلية فكيف يعتبر لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها واحدة في الحقيقة ام لا كذا
اخذ هذا الكلام عن قول الشيخ ان القسمة انها كما تحدث اثنينية في المقسوم لكنها ذي طباع كل واحد منها طباع
المجموع ولم يرد ان المراد منه القسمة الواردة علا الجسم المفرد ولا يخفى انه ظل غيرخفي مع قوله
شرفي وكشف في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح واتمام فالطباع ههنا
مصدر الصفة الذاتية الاولية لمعنى حركة او سكون كان او غيرها وهو اعم من الطبيعة والمراد من
الانواع القسمة ما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بسبب اختلاف عرضين قارين اي
ما هو بالموضوع نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو لا بالقياس الى غيره كالمماس والمحاذي وقد مر ذكر هذه
الاقسام والاستدلال الحصار القسمة في هذه الانواع ان الاقسام اثنان ذي الافتراق في الاول والا
فان كان في الحس والوهم فالثاني والا فالثالث ولا يخفى ان الوهم المجرد حصر هذه القسمة فيما يثبت
ولا فهو من جنس الانقسام سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القار وربما قد اشير الى ما الاتم
بين قسمته لا عند هو واحد من انتزاعه في الخارج والاقرار في عرض لقسمة الكل اضافة بالمعنى

الذي

الذي يعرض لاعضاء الحيوان واستدل بعضهم علا كون الانقسام بها وجب بقولهم ان الجسم ما يقبل
الانقسام والا قطع والا وهما والا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان
الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط اقسام القسمة وقد ظهر من نفي الانواع الثلاثة عنه في جزء واحد
عن الشي نفي النوع الموسعا عن ذلك الشي وكذا اذا انقطع الجسم الذي يعرض سخونة او وقع عليه الضوء او لا في
بعضه جنسه اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك السخونة او الضوء او الملاقاة
علا حسبه واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك لصير الجسم فيه ما يلزم ذلك في الخارج يكسب مواذاة المحرك
مدة دوامه ثم تعود متصلة في ذاتها واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فان تدرج سبب الوقوع في الخارج عن الحق
باختلاف عرضين قارين بالنظر اليها مع انه صح فيها ذلك السبب نوع من الاستدلال واللف لطيفة فانه قد يطول من
محل التمادي من الجسم غير ان السبب منه وان ارتفع الوهم والفرض وخصوصا اذا انقسم انه بطرفه الى السطح
الاسود وغير السطح الابيض ومنا بين الماء الحار وغير الماء البارد ثم الذي قال ان موافقة المحرك بعينه متعددة يستلزم
تعدد الحركة فتوجب فتفصل عن عدم ثم هي بعينه ومن الذي قال الحركة المتصلة واحدة في الواقع وهي هذا من
الخابط المتاخرين ان الموجود من الحركة في كل وقت بعينه يستدعي يستغرق الزمان علا تحقيق حقيقة الحركة
والزمان بوجه لم يحق لا عند قال بهذا الذي ان حسب ما وعد به فانه الا ان وما لو كان ذلك بتصريح الشيخ في
منطق الشفا بان الانفصال بالفعل وما ذكر النص في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف
العرضين القارين في الخارج من غير ان دي الافتراق بيد فيه فهذا كلام ان الكل متغير عما لو جد او لا بعين من
فيرهما فان ما به التسبب للقسمة طباع الاجزاء وطباع المجموع بمعنى الشي ذلك الانفصال عبارة عن وجوه
في الوجود هي ما يكون من الوجود الوحدة في الوجود الواحد لا فرض لا مور متفقة في الماهية المتصلة الثابتة المستغني
كل منها في تمام حقيقته عن الاخر كذلك المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الا بعض لتقومه وانما قال
لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذي يقع الطبيعة ذي لا يفرد ولا اقل واحد منها لو واحد اجزاؤه او يكون
الجميع متفقة الطبع بحيث لا اشتراك في الطباع من تلك اما علا الشق الاول فنقول التمام المنفصلين اعني القابلين
والمستراق الحسيين انما انفصلهما انما بحيث يمنع ارتفاعه ام لا وعلا الثاني ثبت المرام من كون الانفصال واحدا
في تلك الاجسام وعلا الاول فلا يخلو اما ان يكون الاشتراك لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان
الثاني فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى كما سيظهر وان ثبت امكان شي منها وان لم يقع لوجه

الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها [illegible] المحسوس الاول لا كجسم
القسمة عند الحس ويجوز له الزمان الذي تقطع فيه الحركة تلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره
المعلم افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذي اذا تحركت الحركة كالنقطة [illegible] او الهابطة فيه
عليه او خط طويل [illegible] احساس الجميع اجزاؤه معا وان لم يمكن كذلك في الواقع وان كان الاول يجب ان يكون بوضع
محسوس في واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فنقول تلك الاجسام وان كانت بحسب الطبائع والصور الذاتية
الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام جهة نوعية متحدة في الخارج وان تختلف افرادها من حيث هي افرادها بامور [illegible]
[illegible] خارج وقد مر في مباحث الكلية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة للانواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس
فالفصول عوارض خارجية مشخصة بالنسبة الى المعنى الاول ومتممات داخلية مقومة بالنسبة الى المعنى الثاني فهي اذا قيست
حيثية اخرى كانت امورا خارجية سواء كانت جواهر جوهرية او اعراضا واما جسم او لكانت جسما اخر من نوع
في النوع كانت امورا داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما غلط كثيرا من الجماعة لا شبهة في ان الصورة الا
[illegible] وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي [illegible] فيهما واحد [illegible]
ويمتنع لها في بعض الافراد او يجوز ويمتنع في الكلي [illegible] ان الالتئام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة [illegible]
يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها متحدة واحدا فلو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا [illegible]
لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متحدا واحدا بل لم يتحقق لا في الخارج ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان و
جواز الانفكاك مع امتناعه وجودا ليس من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الجسم وشرحه فهذا تقرير البرهان
على ان القسمة الانفكاكية لا تقف عند حد في شيء من الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى اثباته
في الاجسام سواء كانت الدعوى [illegible] برهانية او مسلمة عنده [illegible] كما في الاقيسة الدليلية ولا
يكفي الشيخ [illegible] ببيان واحد في اثبات القسمة في الاجسام الاثيرية والعنصرية وجعل [illegible] عن الانقسام
في الفلك لا لذاته ومنها [illegible] وجعل النوع في [illegible] صادرا عن الطباع المشترك وان كان المانع
في الفلك واحدا في جواهره مما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وعلى لزم المانع له او دخل
فيه فمن حق زعمه ان لا يكون الاشياء واحدا لم ينقسم محاصل الحق لو قطع النظر
عن [illegible] به الاجسام المتصلة تم البرهان لان النظر في جسم معين [illegible] التبعيض او [illegible]
ان الجزء المقداري ما يفيد الكل [illegible] بالعكس [illegible] والجزء فان [illegible]

الخ

الى ان اجزاؤها المقدارية جزئياتها فلكل وجود بالفعل تشخص عيني وللجزء وجود بالقوة وتشخص [illegible] بحسب الهيئة
المشتركة ان يعرض للاحد منها ما يعرض للاخر وبالعكس فيجوز ان يكون للمتصل [illegible] المنفصل [illegible]
[illegible] جزء الجسم يلزم ان يصح يكون مقداره كمقدار الكل ثم [illegible] فرق بين الجزء والكل في كلية الكل
يمتنع ان يكون مقدار الجزء [illegible] فهذا [illegible] ضرورية تباين الكل كلا والجزء جزءا والا فالتبادل كان
كان جائزا من حيث الطبيعة [illegible] فالقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل
على اجزائه لا على المجموع [illegible] ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان الطبيعة المتنوعة [illegible]
امر [illegible] الجسم المقسوم بحسب الغرض مادة الفلك [illegible] كما ان [illegible] من
الحيوان [illegible] فالقول في [illegible] على [illegible]
على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يفيد الاجسام
الاثيرية والعنصرية واجزاؤها ليس الانفصال قطعا والقسمة لا ينفك ولا [illegible] عليها من تجويز الالتئام الاجسام
والانفصال [illegible] وكذا لفظ المعقول في الاولين بمعنى الانفصال الذي كما يمنع الفعلية
[illegible] والاخرين بمعنى الاستعداد [illegible] الفعلية [illegible] احكام الطبيعة الواحدة في جميع
الجزئيات وجواز الانفصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها
كذلك ولا يمكن [illegible] هذا المعنى في [illegible] اثبات الهيولى لانه من التوسل فيه الى امكان [illegible] الوصل بعد
الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى [illegible] الامكان الاستعدادي المقرب للفعلية في الوجود دون
الامكان الذاتي الذي يجامع [illegible] العقل واعتباره [illegible] وقد اجاب
شيخنا واستادنا سيد [illegible] الاكابر الكرام [illegible] القسمة الوهمية سابق
لا يمكن القسمة الانفكاكية [illegible] طبيعة الامتداد وان منع [illegible] مانع [illegible] اذ لو امتنع الانفكاك
عليه لذاته لكان [illegible] الانقسام [illegible] المفارقات الذوات [illegible]
من [illegible] الانتزاعية [illegible] وكشف [illegible]
فانه عندهم [illegible] القسمة الوهمية [illegible] القسمة الانفكاكية [illegible] وان [illegible]
وقوعها في الخارج [illegible] الاستعدادي [illegible] العقل
شيء في [illegible] النظر [illegible] اقام البرهان [illegible] الانفكاك [illegible]

[illegible]

يكون لوازم القسمة فيه كتوهم القسمة في الجزء الظاهر الفرق بينها وبين هذه القسمة وذلك خارج عن جنس الاقسمة ادعاها
لا القسمة او ولا وضع له ليكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لا بطلان هذا المطلب والدليل
اقوى ان احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة المضغوطة الراس المقلوبة
على الماء الصبابة في الماء لا ينفذ مع كون الماء مما لا ينفذ وثانيهما ان كلا من حصة الاجسام لو كان بسيطا
ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لا يقتضي بحسب طبعها خروجا عن الكرية ولا يفضح وان كان مركبا من اجسام مختلفة
الطبايع لم يكن ترتيب واحد انصف والعناصر اجزاؤها يكون يتداعى الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها
الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من وقوع الخلاء الفن الثاني في البحث عن الهيولى وحقيقته وفيه فصول

فصل

في الاشارة الى الهيولى بما هو مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق انها جوهر ما الحاد اتصل ثم ان
في الاجسام شيئا تتوارد عليه الصور والهيئات ولها خبرة تختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا
يحتاج جمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث والكون
وزوالها فان كل فرد استحال ما حلت عليه لم وتقطعه يقينا بالفكر او بالحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير
حيوانا من الحيوان والنبات يصير شجرا او الشجر يصير رمادا او الرماد ارضا او اقل ان يحمل من الماء ... ومن الطين حيوانا
لا يخ اما ان يعلم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طين ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة
وحيوان ان من الطين وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم
حدث حيوان او انسان من محض ما حتى الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء باطل بكليته وهذا
شيء اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت
عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة
والبت بما يعتقده العامة ولذلك كل من زرع بزرا فنبت شيء منه او تزوج فيكون له ولد لا يفرق بين ولده
وغيره ممن ماء ويحكم على الزرع بانه من بزره وعلى الفرخ بانه من بيضه او لا ترى انه لا يصح في الزرع انه من بزر غيره
البر ولا الشعير عن الشعير وكذا الولد من الانسان لا غير الانسان ومن الفرس المهر لا غير الفرس ومن
الحمار عن الحمار ومن المزدوج من العشيين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان حد ... عليه
لا تبقى ابدا ... الفضل بل يكذبه ... في مثل هذا الانسان ان يكذب
نفسه في احكام كثيرة الدالة لا يستحي عن نفسه ومن لا يستحي من نفسه لا يستحي من الله لانه اخرت
لزم

او من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق في المقصد مع
انتشار الفهم في الاراء الى ثبوت مادة هي زائدة عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين
ومن تبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهر نفسه
يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادة وعند المشائين ومن تبعهم
جوهر بسيط يتقوم بجوهر اخر يكون فيه يسمى صورة لا يتصل تركيبها جوهر واحد له
حد واحد ... والصورة الحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته
من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وعند اصحاب ذيمقراطيس اجسام صغيرة
لا تقبل القسمة الا وهما ... وعند قوم اخرين هم المتكلمون على اختلاف منهم ... هي الجواهر الفردة
التي يتقوم بها الجسم فان الجسم عندهم مركب منها ... فالصورة عند المشائين الاتصال
عرض لا يتقوم ذاته بل بالجسم والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم بها الجسم الذي هو الهيولى
نعم من زعم ان الاتصال لا يحل في عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال
العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهب من مذاهب المشائين وبقي الفرق بينهما بان يقوم جوهرا
المحل في الوجود يكون عندهم باعتبار الصورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر
المركب بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب الهيئة ويكون المركب شخصا واحدا عنده وليس له
مقدار عندهم لستتبعه مذهب المتكلمين الى ان المذاهب كثيرة مذهب ذيمقراطيس الى مذهب الاشراقيين
لا يخلو من شرك ان في عدم حسبه الهيولى مع جوهرها وقبولها للانقسام وعلى ان في حقيقة الاجسام
جسمها واحد بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين مستعدة للصور وعند غيرهم ذات وهي قوة من جهة
وفعل من جهة ويسمعهم ان جوهر الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان حقق الاكثر في كتب الفن ان
مبادي الجسم عند النظام واصحابه هي الالوان والطعوم والروائح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عنده
المحسوس الا وجوهر فيه ... ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على
ما فرغت في كتبهم ان مثل الرطوبات واليبوسات كالالوان والروائح والاصوات والاعراض والاحقاقات والالام
واللذات ... كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم وماهيته والالوان والاضواء والطعوم والروائح
والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام ومن تبعه جواهر اجسام حتى مر كما هو المنقول

عنه بل كان من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتراكمت صار
الجسم الكثيف الذي هو الحب، واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والظاهر ان كله من جنس واحد وعند الجمهور
كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر
مجتمعة كلما تلك الاعراض [illegible] قريب من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث كان يرى ان الاثر [illegible]
وان الاعراض [illegible] متراكمة [illegible] وهذا المذهب يناسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كا
لمواقف وغيره من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة عند النظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان
يذكر مكان النظام ضرار على ما ذهب اليه الكاتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا و
النظام يجعله مجموع اعراض ليست جواهر بل [illegible] فهو [illegible] النجار [illegible] الا ان اجتماع عليها بل
العرض لا يتقوم [illegible] بل لا بد من [illegible] الجوهر يتقوم [illegible] بالجواهر [illegible] الاجسام متخالفة فلا يكون جواهر
لا يلزم هذا التوجيه ولا ينطبق على راي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم
مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قابلت هذه [illegible] وان لم يكن [illegible] للجواهر الفرد كالاجزاء او الارادة
مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاعتراض بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان لبقاء الاجسام
بغير [illegible] واما الجواب [illegible] قائل الجواهر [illegible] على مذهب [illegible] الالزام لم يتم المرام بل
الاقرب ان الاجسام [illegible] عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك مناط اثبات الصور النوعية عندهم
واثبات فاعل المختار عند [illegible] بل الاختلاف انما هو النظام وما اختلف [illegible] صاحب المواقف [illegible]
النظام [illegible]
كثير [illegible] من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم [illegible] لم يفرق بين [illegible]
الذهني [illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] في الوجود [illegible]
واما اذا [illegible] الاجسام بعضها مع بعض [illegible]
مع [illegible] المركب من [illegible]
وضع [illegible]

الحقه

هو

الحقيقة خارجا وعقلا او باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين
من يقوم الاجسام النوعية بالاعراض لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب النظام فان مذهبه انها محض الجواهر
فكيف يوجه بما ذكر ثم العجب كيف ذهل هذا في توجيه مذهبه واصلاحه من لو قوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء
الاجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض الغير الباقية باعترافه وقد اشار بقوله ولذلك
ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو تم كون الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة
بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ومن هذا الاشارة اتضح الكلام فصل في الاشارة
الى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض
بالنفس لانها جوهر قابل للصورة الا ان يعتد الصورة بالحسية ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له
الا القابلية وفيه خلل لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لا انتفاء للنفس حيث ما هي لا بمعنى الا
القابلية لانها استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما ستحققه وليس هو نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كمالية
للمادة الجسدانية فلا يكون استعدادها نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان
بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف الشيء بمجا النفس
بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقة محض حقيقة احد المتضايفين وفيما نحن فيه كذلك
اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما النفوس والصور فانها فعلية في انفسها
متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بهما شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بنا
مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوايل طبيعيات كتابه بان
القابلية واستعداد القبول ليستا امورا جوهرية بل ينبغي ان يحقق القابل في نفسه حقيقة ثم يقبل امرا
اخر ويضاف اليه انه قابل لامر اخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد الشيء له في
نفسه حقيقة بل لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس تسمى نفسا
باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا الحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة
القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى فكما دل البرهان
على ان سلسلة التاثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والا لها وليست الهيئة وتاثيره بصفة زائدة
والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر ينضم اليه والى الهيئة سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع

لانجراره الى لزوم الدور او التسلسل الباطلين بالذات كما سيحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار
الاستعدادي منتهي الى شيء ذاته محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول
جل اسمه ليس ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف
الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ حكاية تلك الصفات ومنشأ لانتزاعها عقلا
كما انه يمنع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة نقص
الاشياء وقصور لحقها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصور المهيات
بحسب تقومها في مرتبة الذات والمهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود
بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضايفين مفهومان ذهنيان كليان تعقل كل منهما مع الاخر وليس
كذلك حال الوجودات العينية اذ كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت
جنس المضاف بالذات وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض
بالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس حقيقته المقدسية فياض للاشياء ومع ذلك تعالى عن ان يكون واقعة تحت جنس
فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو اضعف الاعراض واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرها متعلقة الوجود
بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او حلوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقة
مختلفا وان كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا
جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يقال الامر الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد
او هو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل
مجموع جوهر وعرض فالجواب ان كثيرا ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره
غير مرة وهذا من باب تعريف القوى بافاعيلها الذاتية فالقوة الفاعلة تعرف بفعلها الخاص والقوة
الانفعالية تعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس
والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيم مقام الحد وان كانت المذكورات بظواهر
مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الامور التي هي علاماتها ولوازمها
اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وساير القوى الانفعالية من حيث انها
انفعالية والسر في الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية

وان

وان ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس الا المهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا
والمهية اللازمة له مركبا حدها من جزئين كل منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئيه
حكاية عن حقيقة ذلك الوجود ولازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر الانسان الى ذكرها عند الاشارة الى فرق
لها احد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية وقريب منه ما
اورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال وهو انه ان كان فصل
الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد ابطل هذا وان لم يكن
الامكان فصله ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا ينفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل
الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه امر اذا عقلت
عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى
لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها التي تعبر عن حاق
حقيقتها عند ما يتصور في الذهن ولو بحسب التقدير والهيولى ليست حقيقتها الا قوة الحقايق وامكانها الاستعدادي
كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة
كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض ثانيا بقوله والاستعداد لا يكون
حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي الاستعداد
او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما
ستحقق وحدة مبهمة لان ما في ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما
بحسبه من الاستعداد فلم يكن للهيولى استعداد له بل لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية لا شخصية
واولى كلام من قال من الحكماء ان هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص
حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولا شك في ان مجموع الجواهر والاعراض شخص
واحد وتحقيق ذلك ان الهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات المشتركة بين
الحقايق المتكثرة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة في الذهن متخصصة بتخصصات
العقل فالهيولى في وحدتها الشخصية العقلية كحال الاجناس في وحدتها الذهنية الاشتراكية وكثيرا ما صرح
الشيخ واتباعه ان الجنس الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك انا فرض بعض الفصول لا يبطل

استعداده لسایر الفصول وذلك لان وحدة مبهمة بجامع التکثر کما ان تخصصه لا یابی العموم والاشتراك فکذلك
حکم الهیولی فی کونها استعدادا فانها لیست استعدادا واحدا بل فی کل رتبة یقترن بصورة تصیر استعداد
الصورة اخری وایضا الحکماء فرقوا بین القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذکرها الشیخ الرئیس فی بعض رسائله
وذلك لان القوة یکون علی الضدین بالسویة فان کل انسان یقوی علی ان یفرح ویحزن الا ان منهم من هو مستعد
للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وکذلك الحکم فی الغضب والخوف وسایر الانفعالات ولان القوة ما یکون بعیدة
والاستعداد یکون قریبا والقوة یتفاوت شدة وضعفا والاستعداد لا یکون الا واحدا هو القوة الشدیدة
وبالجملة الاستعداد استکمال للقوة بالقیاس الی احد المتقابلین فالهیولی الاولی هی ما بالقوة کل شیء فبعض ما
یحصل فیها یعوقها عن بعض فیحتاج المعوق عنه الی زواله وبعض ما فیها لا یعوق عن بعض لیس ولکنه یحتاج
الی ضمیمة اخری حتی یتم الاستعداد وهذه القوة هی قوة بعیدة واما القوة القریبة فهی التی لا یحتاج الی ان
یقارنها قوة فاعلیة قبل القوة الفاعلیة التی ینفعل عنها فالشجرة مثلا لیست بالقوة مفتاحا بل یحتاج الی ان
یلقاها اولا قوة فاعلة ثم ناشر ثم ناحت ثم بعد ذلك یتهیأ الان ینفعل من ملاقاة القوة الفاعلة المفتاحیة
فیصیر مفتاحا فظهر ان الهیولی لیست استعدادا واحدا لنحو صورة واحدة حتی یبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هی
قوة مطلقة لجمیع الصور ولیست فی ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنی لیست ایضا جوهرا مستقلا فی الوجود
حتی یکون وحدتها وحدة معینة بل هی فی وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة یحصل طبیعتها المطلقة
فحصل واحد بالعدد مستقل فی الوجود ویقیمها مقیم عقلی متشخص وان اردت ایضاح ذلك فانظر الی حال
البدن کیف یصحبه قوة مستمرة للهیئات والصور المتبدلة للاعضاء وغیرها واستعداداتها المتعاقبة
فلم یزل یلزمه مادام فی هذه النشاة نقص ویجبره قوة مستمرة نحو الاستکمال طورا بعد طور وحالا عقب
حال بحیث یتبدل فیه جمیع الصور التی للاعضاء والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصیة للصور
المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصیة باقیة من اول العمر الی اخر الاجل فقس علیها حال عالم العناصر
فی وحدتها الشخصیة ووحدة هیولاها التی هی قوة محضة مستمرة الی اخر الدهر مع تبدل الصور و
تعدد الاستعدادات وسیجیء فصل ایضاح فی مباحث التلازم ان شاء الله ومن هنا لا یظهر خطا
جماعة من المتاخرین کالعلامة الخفری وغیره زعموا ان الهیولی واحد یتوارد علیه الصور والهیئات
ومثلوها بالبحر والصور بالامواج ولو عکسوا الامر لکان یشبه ان یکون اولی فان وجود الهیولی تابعة

لوجود الصورة فکیف یکون المتبوع متعددا والتابع بما هو تابع واحدا شخصیا وقد برهن علی ان ما بالفعل
مطلقا متقدم علی ما بالقوة واما القوة الجزئیة فهی متقدمة علی الفعل الذی هی قوة علیه وکل قوة تابعة لفعل
متقدم وهی امکان الفعل یتقدم علیه ویضاف الیه فالقوة علی الرجولیة تابعة لصورة الطفولیة مقترنة بها
والقوة علی الطفولیة تابعة لصورة المنویة والقوة علیها تابعة لصورة الدمویة والقوة علیها تابعة لصورة
الغذا وهکذا متعاقبة الی ما یقارن صور البسایط ثم یعود الی صورة المرکبات تارة اخری بغیر واسطة او بوسطة
تردد ها من بسیط الی بسیط حتی ینتهی الی المرکب فلا یزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة
للاستعدادات بوجه اخر کالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلکیات والقبض والبسط للصوفی
اما النقض علی التعریف الذی ذکرناه للهیولی ای الجوهر القابل للصور الحسیة بان من الصور الجسمانیة ما
لیست بحسیة سیما صور الافلاك فانها غیر محسوسة فالجواب ان المراد منها ما تقبل الاشارة الحسیة وان یکن
امرا مدرکا باحدی الحواس الظاهرة واطلاق الحسی علی ما یقابل العقلی شایع کثیر وللاحد ان یورد فی تعریف
الهیولی بدل الحسیة الجسمانیة فیقول الهیولی جوهر قابل للصور الجسمانیة ثم تعرف الجسم بانه جوهر من شانه
ان یقصد بالاشارة الحسیة او یمکن فیه فرض ثلث متقاطعات علی التقاطع العمودی کما مر **فصل** فی اثبات
الجوهر الهیولانی لما بطل المذاهب القایلة بانفصال الجسم الی اجزاء لا یقبل القسمة المقداریة اصلا جوهریة
کانت کما علیه المتکلمون تبعا للعبارات بعض من یقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة
قبل نضج الحکمة وتمامها او عرضیة کما علیه النظام والضرار والنجار او لا یقبل الفکیة فقط دون غیرها
کما راه بعض اخر مثل المقراطیس واصحابه ثبت ان حقیقة الجسم غیر خارجة عن اتصال ومتصل فی نفسه کما
هو عند الحس قابلا للانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقیقة لا بد ان یکون وحدتها الشخصیة
هی نحو اتصالها ومتصلیتها کما ان وحدة العدد وشخصیتها لیست الا انفصالها وتعددها وکما ان مبطل کثرة
العدد مبطل هویتها الانفصالیة فبطلان وحدة الاتصال فی الجسم مبطل هویته الاتصالیة فاذا فعل فی الجسم
انفصال وتحقق قبوله الانفصال وتحقق ان القابل وما یلزمه یجب بقاؤه وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا
مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للکثرة فلو لم یکن فی الجسم شیء یقبل الانفصال لکان اما ان یقبل الاتصال
مقابلة الضد او عدمه واما ان یکون الفصل اعداما لهویته الاتصالیة بالتمام وایجاد الهویتین اتصالیتین
اخریین من کتم العدم من غیر رابط بحسب الذات بین هاتین وتلك وکذا عند التمام الهویتین متصلا واحدا

[illegible]

لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا
لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري
بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين اخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم
ثالث كماء الجرة يجعل في كيزان او ماء الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى
وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها
ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها
واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر لك
ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الوجود الاتصالي والانفصالي الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس
الى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان ادونهما مرتبة في الخسة والقصور فلم ينل من سنخ الوجود
الا مرتبة انزل من ان يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استحالة جوهرية الافراد الانفصالية
وبطل كون المنفصلات والاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الا عرضا
قائما بغيره وان المتالف من الوحدات لا يتحقق الا نحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع
الا الوجود العرضي كما ستحقق فظهر انه لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية
ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف ونسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد
فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فما ظنك بامر يكون مادة يكون صورتها اضعف الصور فهي
لا قابل محض لا حظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة مقومة بفعل ما اي فعلية
كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كانت حتى انها كما تستتم مهيتها بالفصل كما تستتم بالوصل وتتقوم
بالكثرة كما تتقوم بالوحدة وتبقى مع الفساد كما تبقى مع الكون وتقبل الخير كما تقبل الشر وانما يحصل الاتحاد
والبقاء لها لا لها لازمة لمطلق الصور المحفوظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بالبقاء مقيم قد هو بقيم بعنايته
عالم الاجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجودها وبجبر
ويجبر نقصانا تها وشرورها ولغاتها ونقايصها بتعقيب امثالها واشباهها ابحاث وتحقيقات قال
صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي
لا يحتاج الى قابل يقبله والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء ورفعه

ليس تشنيعه ايها الفصل بل تصوير المتجددة الى التقضي ونظر ان الفصل على الجسم كما صرح في عبارات خاتم الحكماء نور الله مضجعه في شرح الاشارات سيد احمد

بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال
فليس كل عدم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا او النقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة
الى محل من شأنه ذلك وله استعداد ما يقابله كما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل
قوة بها يرتسم الالوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما
لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال
الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتهيأ بها الورود
الاشياء عليه لغاية غربته وخلو ذاته عن الصور فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبته واحد
فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لقصورها بصورها المقومة اياها
الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تأثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين
الى الاخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الاخر كالمتصور بصورة
تمامية لا اتم منها وكالمتصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها ولا ند ولا فساد يعتريها الا على نحو
الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل
والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل بحث اخر قالوا
سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا بينا
على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كابعاد الشمعة وامتداداتها فانها اعراض لا يخل
تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميته التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم
كان او لا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو
الجسم وتوضيحه على نمط ثان الاشكال ان الجسم قابل للانفصال والاتصال ليس بنفسه قابلا
للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما
هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة
الجسم ومن القول القياسي السابق انه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل
حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه
فبطل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء اخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم

عن الاتصال وما يقبله فيكون الاتصال صورة جوهرية والقابل مادة جوهرية وهذا هو المرام بحث آخر
ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري و
عن لا نم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ثم اذ القدر الذي ثبت من نفي الجواهر
الفردة ليس الا جوهر اشانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم
او جزؤه فلم يثبت وما قيل من انا اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد
فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطوله اذا جعلت
مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت
متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتوارد الامتدادات غير صحيح وبوجه اخر نقول ان
الاتصال الذي مبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم
عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير
جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي مبطله الانفصال عرض وبوجه اخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا
هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة
واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما
ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة تشترك جميعها
في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة يرجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد مر ان صاحب
التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم
التعليمي بناء على تجويز تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قايم به ويمكن ان يجاب عن اشكالاته من قبل
المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت
الاتصال ولهذا حدوها به لو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة
عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة واحدة في حد
جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها اما متالفة من الجواهر الافراد متناهية
او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز وقابلية الانفصال والابعاد والجهات ثم يعرضها
الاتصال ويلحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته

وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما يثبت للجوهر
في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزؤها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا ولقايل ان يقول ان هذا
الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد
جزئيه القايم بجوهر هو جزؤه الاخر كالجسم عند القايلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم بها
فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة لا يقال نحن نجري الكلام الى
جزئه الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له لانا نقول هذا
بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة مع
في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم ان يكون
اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية او التجرد له عن الاحياز والامكنة فهو ايضا
مشترك الورود والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات
الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته
بذاته وانما يلزم ذلك لو وجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس
كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه فقد
ظهر ان قابلية الابعاد لا توجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هنا لكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذي
ذكرتم من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا مجردا انما
يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه بالقوة والامكان وتكون
ذاته استعدادا محضا متصلا بما يقترن به متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله وهذا مما يوجب الاعتراف
بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد او انفصال متعدد
غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال جوهرا صوريا تتقوم الهيولى
بوحدته عند الاتصال الواحد وتكثره عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن
التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر عن الصور اما جواهر افرادا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير
جوهرية الصورة متاخرة الوجود عن وجود صورة ما فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى به مما يوجب
ان لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد واما لو كانت الهيولى متقومة

بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب
التلويحات فالحق وفاقا لهم لا مدفع له وهذا هو الذي دعاهم الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان
ان الحال قد يكون جواهر اوفوق الاعراض فيما اعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن شيء
من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير القارة موجودا اصلا فكن على بصيرة في هذا الامر واما الجواب
عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد بشخصه بتشخصيته عند تعاقب الاتصال على الانفصال بل الصحيح خلافه
وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه
والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحالته الشخصية ولو بحسب ذاته وهويته فهو من
عوارض حقيقته واما اذا تبدله متبدله التشخص الى تشخص اخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء
عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل انعدم ويحدث بحالها هويتان اخريان اولا ترى ان استمرار
طبيعة نوعية جوهرية مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو عنها عنه بتاول جزئياتها لا يدل على كون تلك
الاشخاص اعراضا ثم ما ذكره انما يدل على كون الاشخاص والمشخصات امورا عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل
بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي الا انه عرض بمعنى المفتقر في تقومه الى الموضوع فرب عرضي
لشيء يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لمهية الجسم ومع ذلك الجسم
متقوم بطبيعة الاتصال لمهيته والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيجيء واما
الجواب عن الاشكال الثالث فهو من وجهين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم
واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا لفظيا اطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لمهية الجسم مقسم لجنس
الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا
انه قد يوخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب
التقرر ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يوخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير
متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير هو ويتغير
تشخصها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين
لستا نقول مرتبة ممسوحيتها لانها امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة
بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام بازالة الاوهام

الموسومة

الموسومة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم بالمعنى الذي هو من عوارض الاجسام وكيفيتها وامتيازها
عن الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث القوام اعلم انهم اختلفوا في حقيقته وتشعبوا الى اقوال فاحدها
انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال
الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والاخر صفة عرضية ويكون احدهما كالا
والاخر متحكما به واحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية
الجزئية متعينا في ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى
فساده لورود ثالث الاشكالات عليه وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا
مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم
قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الحصول
صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل بالذات ولا بالعرض وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول
والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بعينها الكم موجودة في الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الحاصلة
بالفعل ورابعها ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي بالعرض ثم
اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما
ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكور بحيثية بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بامر
خارج عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون
ويوافقه كلام الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا امتدادا واحدا
في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في التقدر وتحصلا مقداريا سواء
كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما
مقداري كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه
لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله
ان المفهوم المركب من الجوهر والعرض عند القدماء عرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر
عند متبعي المشائين حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا
اذ لا خفاء فان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن بالنسبة

الى الصورة وبعدها موضوعاً لاحتياجها فى التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منهما ومن العرض يكون موضوعاً
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه
مفهوم العرض ام لا بل العمدة فى الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا فى بعض وههنا يلزم ان يكون ماهية
واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقى بل امرا اعتباريا له وحدة
اعتبارية مخلص عرشى الحق ان معنى الجسم التعليمى اى الشئ الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا لانه مما
حاصلة من تكرار مكعب واحد وما فى حكمه وليس كون الممتد جوهرا داخلا فى هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا فى شئ
من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم يكن فى الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا
الامتداد الذى هو فى الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا
فى جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم وصورة للهيولى لان كون الشئ جزء الشئ اعراضا خارجة عن مفهوم ذاته
وكذا كون الشئ صورة لامر قابل بحسب المفهوم جزء داخل فى مفهوم ذلك الشئ فيصح للعقل ان تعتبره مطلقا
عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط
عن اعتبار دخوله فى الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذى هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضى
ليلزم تركيبه عن جوهر وعرض ونظيره ان الابيض داخل عندهم فى مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به فى مسفوراتهم
ولا يكون فى الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بالمعنى الذى هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه
الجسمية ولا الجوهرية لا فى المفهوم ولا فى الوجود بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيات التى هى غير البياض ووجوده
ايضا ليس الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية متفرقا نورها سواء كان معه جسم ام لا وليس كون الشئ مفتقرا فى
وجوده الى مقارنة اسباب مهيات وامور معدات ومقدمات فى عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده
من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون فى الوجود بياض مجرد عن قابل جسمانى لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر فى وجوده الى الجسم المركب العنصرى بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية
البياض وابيضيته ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود
عرضيا فالجسم الذى له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل فى مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقط
عنه خصوصية الجسمية واخذ مجردا ما له البياض فهو قسم من اللون داخل فى مقولة الكيف فهكذا قياس
كمية الجسم التعليمى فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ

مجرد امتداد متعين فى الجهات ممسوح بعاد مشترك فى طوله وعرضه وعمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو
من مقولة الكم وهكذا فى خصوصيات الاشكال التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة
بما هى كرة اى مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض فى داخله نقطة متساوية الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة
الكم وبما هى مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة فى الاشارة الحسية وهى من مقولة الجوهر وليس مما يدخل فى تقومها
الجوهرية ولا فى تحصلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكرى ولا متعينة الامتداد المساحى وقس عليه ساير
الاشكال الجسمية على هذا المنوال واشكر ربك فى ابداله لدفع هذا الاشكال بحث آخر ذهب الى ان الجسم لا يخلو عن اتصال
جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس فى الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يذهب قولكم انه
لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى وبيانه ان لفظ الاتصال كما قد
يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافر من لفظ الاتصال وهو الممتد
الجوهرى على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين متصل ومتصل
سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور الجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها
متصلة بعضها ببعض وقد يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الآخر ولا شك فى عرضية
الاتصال بهذا المعنى النسبى وهو الذى يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهرى محض فالقابل ان يقول الاتصال
بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو مقابل الاتصال بالمعنى الثانى وهما يتعاقبان على الموضوع
مع بقائه بعينه فى الحالين واما ما يقال ان الممتد شئ وامتداد او ما له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فمدفوع
ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا مدخل فى مفهومها غير مبدأ الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من التجاوزات اللفظية
والاطلاقات العرفية غلط انه لا ينبغى للحقائق العلمية على احكام الالفاظ الا ترى انه يقال بطل بعينه جسم جسيم وخط طويل وليل
اليل وغيره للتعين للمشتقات الله لا يوجب زيادة ما اشتق منه على ما يحمل عليه فان قيل تواردت المقادير المختلفة بالصغر والكبر على
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه فى الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها اجيب بان وجود التخلخل والتكاثف
الحقيقيين من فروع وجود الهيولى واثباتهما موقوف على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذى هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور
زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم و
نقصانه نقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف الى تخلخل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعهما لا الحقيقيين
اللذين هما ان كل جسم واحد بخصوصه المقدارية لا مع مزيد على ما كان عليه اولا او مع ناقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان ولما

البرهان هو التتبع في الاحكام العقلية واما اثباتهما بالقارورة المصمومة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياح اذا وضع
في النار فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم
بان الماء لم يتخلص من الهواء فقد ربما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض
الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية
وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فيقال الشيخ في حكمة الاشراق من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه
اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات
الكبر والصغر وكان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير ليس بشيء زايد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل
لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا
الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو راى الالهيين
والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتاتى باحد طريقين احدهما
باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم الجسم وليس بمقدار وبين الاتصال بالمعنى الذي هو
من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما
تمامه او احد جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرء عليه الانفصال
وحصل متصلان احدهما ساكن في المشرق والاخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا فلا شبهة في
ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل انعدم وحدث شخصان لمكان استحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا
اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في
ذات المتصل الاول وهذين المتصلين الحادثين وما هو الا ما ادعيناه وعنيناه بالهيولى واذا ثبت وجود جوهر
استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخرج عن متصل ما على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة
ليس الا المتصل مطلقا في اي امتداد كان والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محالة يكون جوهرا كما سيتضح بيانه
ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وقد ظهر الفرق المحصل
المحقق بما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى
الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين
في الاجسام وله دلايل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير

فالحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة
بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود الشخصي
فان العدد والمقدار ونظايرهما حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت
ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده وانحائه ولكن
انكار الحركة في الكمية بحسب التزيد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخرج عن مكابرة لكثرة الشهادة
ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقمة الصياح ودخول
اللوح في المجمدة بعد المص وبقائه فيه ما دام راسه مسدودا وغير ذلك من الامور الجزئية التي يجزم العقل عند
مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد القول
اليه في موضعه زيادة توضيح لا عادة تهذيب وتنقيح فقد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم كالمحقق
الفارابي وابي علي ومن يقتفي اثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق
والاخر المقدار المصحح لعروض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات
وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم ممتد
في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا
ولا مماسا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بنوعين
وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر
محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار
غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل والتكاثف في الجسم لا يتبدل اشكال
شمعة واحدة وان في توارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار عليهما كما يتبدل عوارضه التي هي مراتب
انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى
الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو يقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري
لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان و
ما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته
وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فقد لزم ان

الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه
عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الكل وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل
الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا
تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الا زيد مقدار الصورة
الجرمية وهو مح وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض
فالجوهر يكون عرضا قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اريد بالكلي الكلي الطبيعي اخترنا ان الممتد
المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اريد به الكلي الطبيعي اي ما
يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله ان كان هو الذي
ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا
او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية اللازم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم اقول
لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد اما اولا فلان ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين ليست
مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما
ثانيا فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس اما بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من
الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند الاخرين من المحصلين اما بذاته
كما رآه الشيخ الاشراقي او بارتباط الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتألهين واما باتحاده مع مفهوم
الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة المستتبع اماها بحسب هوية الشخصية
فليست بداخلة في افادة التشخص والمتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم
وانما هي لوازم وامارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا
في الخارج له فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات
فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات فلو كان
عين المقدار وقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن عين ما هو المقدار بل غيره
فيعود المحذور والذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر
عرض يتباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري

مع قطع النظر عن المقدار العرضي فهو اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تعدده
بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين وتداخل والتعطل في وجود احدهما فالصواب ان يجاب من
الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرماني مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق و
مفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الاول مقوم الجسم وبالمعنى الثاني عرض
خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة ينتزع من نحو وجود واحد شخصي بعضها داخل في حقيقة
الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه بذاته مصداق للانسانية ومصداق
لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان
مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال
الوحداني في حد كان مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض له والتعين
في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم للكمية فان مرتبة معينة من المقدار
مما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها وجسم معين شخص ربما يتوارد عليه مراتب
متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية فالامتداد الجوهري اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي امر متعين
الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذي لا ينافي الابهام المقداري وانما
الذي ثبت عرضيته ليس الا التعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على وجه كان
من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري المقوم للجسم ممتد والمتصل المقداري ممتدا آخر غيرها في الوجود بل هما متغايران
في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي
وتعليمي واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض
الممتد بالمعنى الذي هو مقدار وكيف والقائلون بجوهرية الامتداد الواحد في جل شأنا من ان نقلوا عن ان القابل للجزئية
والكلية والمساواة وعدمها والعظم ومقابله ليس الا من مقولة الكم فيكون الممتد الجوهري اذا اخذ مقداريا اول هذه المسئلة واما عن
الثالث فليس معنى الحركة في الكم والازدياد فيها ان يكون الموضوع مقدار متعين باقيا من اول زمان الحركة الى آخره ويزيد عليه ويضم اليه
آخر مثلا او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد ذوات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه
بدلا من المقدار الذي كان الموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه زيد عليه وينفصل او بقي
بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسامحة من غير ثبات

هذه للمقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد يحل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في اخر آن من
من الآنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب ان
هذا التعظيم لنا لدوا البحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذي ماذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في فصل الفصل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان ينهمك في ذلك البحث
آخر معه ثم انه ربما يورد معارضة او رده بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من
الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم
العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل
الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته
بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عيني باق و
آخر زائل فذلك ح لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فالجواب عن هذا البحث مثله جواب عن دليله
غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده واقول هٰهنا فرق دقيق يجب
التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين وبين تركيبه
من موضوع وعرض عند صاحب التلويحات وعند تحقق هذا الفرق بين نحوي التركيبية المذهبين لقايل
ان يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين يقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال
الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة الصحيحة بخلاف الجرم العيني المتقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام مهية الجسم
بما هو جسم وعرض هو من معيناته ومشخصاته فانه مما لا استحالة فيه عند العقل في بقاء مركب بعينه ببقاء احد
اجزائه بالعدد وبقاء الجزء الاخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الامثال المتبادلة وذلك
لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق
لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور وليس ايضا لقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف
بوجود الامتداد بمعنى آخر مقدار هو عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار
عرض عندهم وجوهر عنده وقد مر ان للممتد معنيين احدهما صورة مقومة للجسمية عند
المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا
كان او عرضا خارجا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته

وجزئيته

وجزئيته للجرم في التلويحات كما مر فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى ومحصل هذا الكلام ان بناء
اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل
بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع وان عرض له
الابهام بحسب وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص مبهما تاما واحدا منها على وجه لا يابى
عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين عند العقل فكذلك للمقدار بحسب اعتبار وان
فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه مقدار
مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها
كما هو رايه واما ما اثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امر انسب الطول والعرض والعمق و
ليس شيء منها مقدار للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت
انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة
على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رايه واما الجواب
الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا في
نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية والتعيين الشخصي بحسب جوهر الذات لا ينافي
الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم في حد نفسه متخصص جوهري معين
وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي
يقع فيها الحركة وبه يخرج عن الوجه السابق ايضا منه فعليك بحث آخر على نمط آخر سلمنا ان في
الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن مهية الجسم والاخيران عرضان فيه زائدان
عليه متبدلان احدهما من الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم يجب ان يكون
ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر في فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة
للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا وانما
يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية يساوق الوحدة الاتصالية ويلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد
والسرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه من متصلات متعددة ينضم بعضها الى
بعض فالجسمية لا يساوق الاتصال الواحد بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز

ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية تعدد اتصاله الذاتي فيحتاج الاحدان
ايقول صريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه
صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بتشخصه والزوال والتبدل انما هو لعارضه اعني الوحدة
والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء ليس الا عبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء
كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود
ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته وان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا
لذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس
الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون
لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على مذهب
لاتناهي الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما
ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب
الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبدونهما فيما اما ان يكون وجودهما حال الانفصال
هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين
التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال ملازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه
يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر
وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة
الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة
لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى
الفعل تصير حاملة لهما وملتبسة بهما وليست تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه بقي
فيكون القابل لهما معا جوهرا آخر وهو المطلوب بحث وتعقيب ان القول بان تعدد الوجود بعين تكثر التشخص
الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان
عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود
كل شيء والوجود نفسه تشخص وهو عين الماهية والهوية الا ان هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو

بالعرض

بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون القسمة وان كان موجبا لتحويل الوحدة التشخصية وابطال موجود واحد وحدوث
موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعينه المقداري ليس الا ما سميتموه المقدار وهو
القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني وقد مر ان
الامتداد بنفسه على الاطلاق نحو والماخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا
نحو آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجودة في الخارج جزء
للجسم بل الغرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام
في هذا المقام ان الوحدة التشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنيي المتصل
فكذلك فرق وحدتهما وتعددهما نعم احد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها اخرى
من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد الخارجية تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل المعنى المقوم لحقيقة
الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق اي امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا
يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد
والاختلافات لسائر الاشياء بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار متساوي واحد حيث
المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعني كرة العالم وهو متشخص واحد سواء كان في اتصال واحد
او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا التشخص له تشخص واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة
حاصلة فيه من متبدلات مقاديره اتصالا وانفصالا وتعينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة وهذا كما ان هيولى
العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته التشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند
توارد الاتصال والانفصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات فان قلت الهيولى لما كانت
امرا مبهما فيمكن بقاء ذاتها حين تعددها للاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلت كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي يع
ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى الجنس ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا
انها متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعينين احدهما ذاتي مستمر والآخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد
من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على نحو ما قلنا في الهيولى
بحسب ما هو المشهور عند الجمهور مخلصا عن نفي وانقضى ما للاحداث يقول في التفصي من هذا الاشكال وينهدم دليل اثبات الهيولى
من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء في انه ينعدم عند طرء الانفصال على المتصل الوحداني

عن الجسم المفرد امر كان موجودا للمعنى الواقع عند الانفصال كما توجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للفصلين
المتعددين قبل الاتصال ففي تقول ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجردا عن جميع الحاجيات والعوارض الطارئة
عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زوال وطريان الاتصال ولا محة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا يخلو اما ان يكون وحدة
ذاتيه واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطيه واتصالا اضافيا فعلى الاول ثبت المقصود من وجود الهيولى اولا للاتفاق
الفريقين على ان المقدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا لا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون
الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ايجادا وانشاء نشاة اخرى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم المفرد اضافات ووحدات
اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم
المفاسد الواردة على مذهب النظام واصحابه القائلين من جهة قبول الجسم هذا ما يسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال
في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال والله ولي الفضل والافضال
فلك وهداية قد وقع ههنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وساير الامور
العامة التي لا تنقسم للمقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها الى المادة فكيف يتعلق بالمادة وتقبل الانقسام المقداري كيف
ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض في الموضوعات ولو كانت هذه الامور غير حالة في الموضوعات
لكانت مفارقة وكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب بعد الشيخ في بعض مراسلاته اليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية منقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا فمكن له الانقسام كما يمكن الحيوان
النوعية المعنى الجنسي وقوله انها معان لوازم واعراض في موضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم موضوعات فحق
واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات
المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والانفصال [illegible] بالانفصال فيبقى متصلا تعرض الاثنينية الموهومة
المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه التثنية وهمية [illegible] ذهنية هذا الكلام وفيه تصريح بان الوجود والوحدة
في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده وتكثر وحدته مع
ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا ايضا من المؤيدات
لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا وبسطنا القول فيه في اوايل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا اليه
ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المحققات الثابتة التي لا يعتريها وصمة
ريب ولا شبهة عيب وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وساير الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء

اللازمة لكل الموجودات هي اعم واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي
بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء المختلفة المعاني كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة الاتصالية
وهي بهذا الاعتبار لا يقبل القسمة الا باقسام مقدارية وصيغة متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك
كما هي بحسب حقيقتها بريئة عن المهية والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والربو
فما اجلها وما ارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور فنائها وتجردها عن الكل لا بمعنى
المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود
ولوازمه من تحلله معها الجميع الا شيا على الوجه المذكور لهدان يحققوا الامر في شمول هذا الوجود لجميع الاشياء
نحوا لا احاطيا انبساطيا الا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة بل نحوا ارفع واجل من ذلك وممن تفطن
بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني العقلية هي
الصور ليس مما يمتنع ان يكون فيها قسمة بعضنا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثير بوجه
وحدة فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه المعاني
ليس ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فتقبل هذا ضربا من القسمة
ح ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه وله موجودين متباينين
ولا يمتنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك انتهى كلامه فافهم واستمع بحث آخر على حجة اخرى ان تعدد
الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان لو كانت واحدة لزم كون شيء واحد
في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا
بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد مع بقائها وعلى الثاني يلزم كون ذات
واحدة تحيضها واحدا تارة وتشخصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة
قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو نافي المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل
والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة
لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك
المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس
كذلك كما مر [illegible] والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وتشخصها لكن لا [illegible] القبول الا شارة الحسية

والابعاد المقدارية ومخصص الجهات وحصول الفصل والوصل والحدوث والتعدد بالذات بل انما تتهيا الى من
هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة
ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظتنا اياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون
الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها لكونها كذلك على ما يوهم ولا ايضا منافية من غير المتقسمات متناهية وغيرها لما
مر من الاشارة ولما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا يخلو من الاتصاف بشيء من
تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن
الصور كلها فهو مجرد فرض بتجزيه الوهم وستعلم ان ما بالفعل مطلقا مقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال
لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يقوم اما بالوحدة الثانية
او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بعينه وزال ذاتها وزوال تشخصيتها
وهذا الجلاء في الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من ان الوجود فيه
نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فاحدة الجزئين الحادثين
عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في
حالتي الانفصال والاتصال غيرها ويحدوث شيء منهما يلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال
ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
انما يعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منهما ولا ايضا مما ينافي شيئا منهما فهيولى الجسمين اللذين
احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها وحدة عقلية بجامع الابعاد الوضعية ويقبلها لها نحو وحدة بجامع
الاثنينية كما ان وحدة العشرة بجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثبات بجامع التغير والتجدد
وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المختلفة والا
حياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجهات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الاشياء
الحسية وقبول الايون والاحياز والجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال
وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد يكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهناك نقول يشبه ان يكون
وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة
عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية ووحدة الصورة الجنسية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية

قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم يكن وجودية لكيفية ولم يورد الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الانفصال
فصل في ذكر منهج اخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان الجسم من حيث
هو جسم له وجود اتصالي وصورة نوعية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل
وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به
فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسمية جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل
لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الامكانية هو فقدان شيء من شيء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة
لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا
يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصلا او متحركا او ذو سواد او
نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل
فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا كان
المقابل الاخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان
عين المتصل او لازما له لا الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فجهة
قبول الشيء اخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما
عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب تذكرة قياسية ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني
هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه
النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثالث وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم
الموجود الهيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس
حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت بعينها نفس الاتصال المصحح لعروض الابعاد
حتى يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرء للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال
الجوهري فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل حقيقة الاشياء وليس كذلك
وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا لانه حينئذ للجسم امر اعتباري
عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حامل القوة لتلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند
خروجه فيما تقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع القبول لستا نقول

بوصف القابلية والاستعداد لان القوة يبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت الوقوة قائمة بذلك كان
الامكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل للقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل بل الذي
يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد وهو الهيولى
وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربة المأخذ وفيهما ابحاث من وجوه الاول ما ذكره بعض تبعة الاقدمين في الجواب
عنهم ان قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس
اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان
الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هذا بعينه عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت
القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو
محال قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما امتناع ان يكون شيء واحد
بالفعل وبالقوة بشيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا
في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء اخر عنه والتفاوت
بين وجود شيء وعدم شيء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيجعل
منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية
ثبوتها المخلص عن ذلك ان اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع
اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون جهة ثبوت
تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها
الحقيقي فح لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية يكون مأخوذة او منتزعة من مقابلها
او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز ان يكون صفة
من الوجود او مما يلزم الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والفعلية
ولا مما يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنه بهما او المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون
نفس الابهام والقصور وكانك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة
العلة للمعلول لها الكنت تستغني من الزيادة في شرح هذا المقام لشرط سلامة الذوق لكن تزيدك بيانا ونقول كل حقيقة
ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد له من مبدأ الاتصافها ومنشأ الحصولها والقوة وان كانت عدما او عدميا لكن لما

كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شأنه ان يكون له او لنوعه او لجنسه وجود ذلك
الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في علم الميزان فلا محالة لهذا العدم من موصوف وقابل يصح نسبة ملكة
هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير قابلا لما هو عدم له عندما
يخرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته
كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لما يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى في كون الاتصال مقابلا للانفصال لا يكون حاملا
اليهما بل نقول الا نثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود فان له قابلا وموصوفا بالذات فلننقل الكلام الى القابل الموصوف
له بالذات ولنقدم الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية للقابل
له من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة
لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشأن للفعلية والحصول
لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا
لها فالموصوف به ما يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي
فننقل الكلام الى مادة تلك المادة هل هي نفس القابل ومصحح صورها لما بل نقول معنا الصورة كالخشب مثلا لكونه
اما تامة نوعية وحقيقة لا يجوز ان جهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته
وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس صورة نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل كالجسم بما هو جسم او صورة كونه مبدأ الفصل
الجوهر الجرمي للامتداد او امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون القوة صورة طبيعية حادثة لاحتياجها
الى الاسباب الربعة الثبوتية فتحتاج الى قابل اخر ويتسلسل بل بان يكون لا ذات لها الا مهية القابل من غير ان يلحقها في الواقع
اللازم الا بمجرد اعتبار العقل والتعاقد فينقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المنكرة فقد ثبت ان
المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة
الاولى في المأخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات اليها لكن لهذه مزيد تدقيق
وتحقيق حيث يظهر فيها ان الحد خير في الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان حد
ما يتحقق الوجود قد انتهى الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان
الثاني الا وقد نالته القيوم الجواد وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع افة وخلل او فساد
فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف وانفصل الى اتمام البحث الثاني انا نقول هذه الحجة منقوضة

من الانفصال

بوجود نفس لا انسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا او سماويا لانها من حيث
ذاتها جوهر جوهري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وتنوع الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول
وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون مغشوشة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا
امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فبعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما
والجواب عنه ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات
وكما ان الشيء الواحد بحسب الماهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا
وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام و
حيثية كونها بالقوة انما هي افاعيلها واثارها الموقوفة على تهيئ المادة التي هي الة لصدور تلك الافاعيل
والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان
نسبتها اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو
بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي ناقصة
من رتبة الكمال في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر الى مادة يحمل قوة
حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد لها هي المادة التي تعلقت بها وجهة
الوجود والفعلية هو نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من هيهنا ايضا ان جميع جهات
الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادر
من الوسايط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها
الامكان الذاتي المندمج في كل وجود امكاني لاجل نزول مرتبته من الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت
كبرياؤه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخير
والشر والنفع والضرر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس والاجرام والارواح
والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل و
ساير متضادات التي يجمعها الخير والشر والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجود محض
بلا امكان وحيوة محضة بلا موت وفعل بلا قوة وجود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها

فيهما

فيهما جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان انفعالها عما
فوقها الا نفس وجوداتها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها الكون مقابلا
للفعل حتى ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجي
مثلا والآخر فهي نفس وجودها الفايض عليها من علتها تفعل في ما تحتها البحث الرابع النقض
بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها
من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ينتقل الكلام الى مادة المادة وهيولى الاولى والجواب
عنه بما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول
للاشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقايق المتاصلة ولا ينوجب
بهاتين الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار
العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين احدهما بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين
لهما في الخارج لكان الكلام عايدا الى ما هو بمنزلة القابل ولادى ذلك الى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة
الغير المتناهية فلا محالة يجب ان ينتهي الى قابل يكون الجهتين فيه عقليتان من غير تكثر في الواقع الا بحسب الذهن و
الثاني بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل
كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي
يذكر فيها احوال الماهية فلتتذكر فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء لا لشيء مخصوص
والا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل من المبهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد
عليها من الصور اللاحقة فيكون من الجهات الناشية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة
فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بين هيوليات
هيولى العناصر وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة العقلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادي ووحدته
الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحد منها ووحدة نوعية للصورة الطبيعية التي بها قوام
وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دايما عليها ان قبلت الدوام الشخصي
ايضا او بورود امثالها ان لم تقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى
الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او لاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين

ثم بعيد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالقياس الى الخارجيات
اذ الاستعداد انما يكون استعدادا لشيء لشيء اخر لا بحد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك بحسب حقيقة نفسه
ليحقق هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء في حدودها الجوهرية فالجوهر
الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته
بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما البدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة
التدبير جزء المفهوم الاسم لا الحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد لان جزء الجوهر
المحض لا يجوز ان يكون عرضا وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى
يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما تقدم منا ذكرها في تحقيق
مهية الهيولى مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما اعدنا السؤال بضرب اخر من البيان في المقال
تكثيرا للفوائد بما فيه من الزوائد فليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية
ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان
والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي التي تترتب عليها تلك الامور حتى ان الشيخ صرح بتسمية هذه
المبادي بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية فكذا هيهنا
المراد بالاستعداد او المستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي بل المبداء القابلي له وقد علمت ان محاكية لمفهوم القبول
ليست على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم المهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية كالامر الغير
متحصل كما ان مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس
ذاتها ليس الا زوجا حاصرا فالاشياء الاخر لها زوجية عارضية او لازمة فالقوم هذا البتة ولا تعقل عندنا من الغفلة
عنه ولا اهمال في رعايته ضررا عظيما في تحقيق الحقائق ولهذا مما قد كررنا ذكره واجعل هذه المعاني المصدرية
مرائي لملاحظة الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة الوجودات التي لا يمكن وجودها في العقل الا بهذه المرائي
والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا يكون باقية عند وجود ذلك الشيء فيصح ان اريد القوة
الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء
وهو محال واذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوة غير متناهية واما
قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها اليه

ملائم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى فان المراد انه لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان يصدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا
نعم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة باي معنى يكون
جوهرا على ان الحقائق الغير المتاصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر ولا في مقولات الاعراض هذا ما يمكن
فصل — ان يقال من قبل المتاخرين المحصلين والله الهادي الى طريق الحق واليقين فصل في الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام
ان الجسم مهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها ما هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق
وكل مهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها عينها ويبقى معنى جنسها كان
لا محالة جنسها وفصلها ماخوذان من جزئين خارجيين هما مطابقا صدقهما ومبداء انتزاعهما من الخارج اعني مادة خا
رجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها لا بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها
فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط لا شيء لكن الجسم مهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان
يعدم فصلها الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق
معنى الجوهر عليه فيلزم تركيبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المط اقول وهذه الحجة
ايضا قريبة المأخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان كانت بحسب الاعتبارات
اخرى غيرها لكن المال واحد كما يظهر بالتامل تركنا استينافا للكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل
والاسيما بعد الله ولي الحق وملهم الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا للتمام من
الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا وعدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون
زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانعدم اساس هذه الحجة لان مبناها على زوال الاتصال
وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث المهية وذكرنا هناك ان زوال الفصل و
ان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى ان من زعم ان الشجر اذا
قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبدأ فصل النامي والحساس وحدث
الخشب عن منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وهيئة اخرى بالتمام والتزم ان الجسمية الشجر المقطوع بالعدد غيرها كانت قبل
القطع وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت غيرها كان قبل مفارقة الروح لم يلحقه نقد كما هو مقتضى قاعدة
جميعا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة في الحركة والتفكيك في الرحى وغيرهما من مجازفات المتاخرين
بل الحق في هذا المقام ان تمسك بما ذكرنا بعد اعتبار اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودا لكونهما من الاجزاء المحمولة

بلغ قابل

للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذات الجنس من حيث ذاته واستمراره من حيث هو جزء للمركب المجعول عليه اولا ترى ان عند انهدام البيت بقي اللبنات بانفسها وقد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية فيكفي لانعدامها انعدام ما انضيفت اليه هي **فصل** في ذكر ما يحتجه بعض المتاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان الخاص الخاص وتحريره بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليس فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي المبدعات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها اياه وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينهما وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينهما وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدا المفارق ومن جهة قبولها للامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات عنه بحث واشارة كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجسمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل متقدمة على المادة له والفصل متقدم على تحصيل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن يصرح بكون الصورة الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم بمحلها الذي هو الهيولى وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون موجودا بوجوده لكمال المخالفة التي بين المفارقات والهيوليات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي ليس شانها الحضور والجمعية وتكون بحيث يكون وجود كل منها

ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويبقيها على الوحدة والاتصال شخصا كانت كما في الافلاك او نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كامر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مبهمة تحصيلية بامر له تجوهر في الوجود الفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض في الضعف الا ان لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية وتحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مبهمتها لنفس معنى الجوهرية الا انها كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي ان جسمية الفلك بنوعه يقتضي شكلا معينا ومقدارا معينا لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكهن في الجسمية وليس كذا هف اولازم اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الكذا والمقدار المعينين وان كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجرمية لنفس الجرمية فيعود المحال المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء جسما اخر او قوة موجودة فيه او امرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك لكونه الجسمية الحاملة هي الملزومة لتلك الفلكية اولا بذلك لاقتضائه في جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن الوجود الجسمية بل لقوة زايدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان ينعدم او لا فان عدمت عدمت الملازمة لزوال المقتضي في ذلك وان لم ينعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذا قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع المتماثلات تاثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال فلا يقتضي في بعضها الفلكية الا برابط مخصص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فيتعين عن الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لزم انه يقتضي

الصورتين معاً فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة فاذا الجسمية الفلكية محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب
ان يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والاعادت المحالات المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة
الى محل كذلك فيجب ان يحتاج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء
فما قدحوا فيه بشيء من معتد به قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصله انه يمنع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام لجواز
ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا لجسمية غيره فلا يلزم عند استناد الشكل والمقدار المعينين في الفلك الى جسميته
اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة في ذكرها ويسمى بان كون
الجسمية اي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه انه مع شدة خوضه في تتبع العلوم و
مهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة متقوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك مع
ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف ويسمى من الكلام ما لم يبق معه شك في ان الجسمية مشترك في جميع الاجسام
كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك
واثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المباحث
التي حشو في العلم الطبيعي واما الذي ينقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض متوجه
منه ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة الى جهة
بعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة في كل ذلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم
القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الافضل
او الارادة التي ينسبونها لبعضهم اليه تعالى من غير مرجح فليستند لزوم احد الفلكية وما يلزمها اليها ويبطل الحجة كلا
مما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذاك من غير تفاوت الثاني ان الاليق بان لزوم الشكل والمقدار لا يمكن ان
يستند الى الهيولى لانها جوهر قابل من شأنه القبول المحض والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء وبعد لابد
ان يكون للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شأنها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء
من الاشياء الثالث ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال ويرتفع وزال
احد الاشكال وظن ان هذه الشبهة التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان
ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بلغ عن ذلك مرة ووجه الحق انا نختار من الشقوق التي بلغ
ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب امر حال في جسمية

الفلك

الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية قلنا الحال
اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فتنشأ لزومه لذات المحل من نفس
ذات الحال فالحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان الجسمية اصل
في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور النوعية
ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي تكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الآخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان لانه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات
كلها ناطقة للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه جاير وان لم يكن
حالا في حيوانية مخصوصة بها فالكلام في تخصصه جاير وان لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان
كان مما لا يمكن الزوال عنه فيؤول بزواله الى ظهيته وان كان امرا لازما لها كان الكلام جايرا في سبب لزومه ويتسلسل
او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا
مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر عن الفصول فيلزم الترجيح من غير
مرجح وان كان لامر هي محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن ههنا القول بان المخصص هو الهيولى
لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى البعض فالجواب الحق فيه ان الفصل متقدم في الوجود
على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للماهية لا يحتاج الى سبب
اللزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوعا لافتقر لزومه الى مخصص
خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك تستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير حجة لجواز
استناد اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقد بلغ في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام
فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو استناد جهة الاقتضاء والتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان
لم يصح في المخصصات الكلية كالابداعيات ومبادي الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا اجري الاشكال في
تخصص الاشخاص بلوازمها الشخصية انه هل هو للماهية او لامر حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق
هو المحل القابل لتعين الشخص المعين ولوازمه الشخصية لعدم استقلال المشخص ووجه الشخص ووحدته عن اي جهة الا المحل
المستغني عن ذلك الحال وان كان الحال من الشخص المهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادي
بلغ حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة

للشخص يبقى عليه واذا نقل الكلام الى حصة التخصيص مع تماثل الشيء المثل الى نحو الكلام الى الاستناد الى ربط الحادث
بالقديم كما سيجيء كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم تتميم ومما يجب ان يعلم ان الهيولى والصورة اذا كانت
من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شيء منهما في مطلب لم بل يقعان في جواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شيء
منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا
كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعيين للماهية غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة
وهما لا يطلب بلم اصلا لا بحسب الثبوت لشيء ولا بحسب الاثبات له لانهما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي
واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب كونه ضربا من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها ثابتة للماهية المطلقة
كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود الماهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية
يطلب بما ومن هنا علم ان منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مقوم الماهية للماهية كما اوضحنا اليه سابقا فاذن
تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يعرف اولا بجوهره بانها المجهولة فيطلب بالحجة
اجزاؤه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم تدل على مادته الاولى
والابعاد تدل على صورته اي الجوهر الممتد بالذات الفن الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه
فصول فصل في ان الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل
ان لا شيء من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم الا وفيه شوب قوة الكمال وقصور في اوضاعه وافعاله
بحدوده واشتغال من حال الى حال وان كان في الاسير عن قوة الاهمال في فعله وانفعاله فان الفلك وان كان بالفعل من جهة
جوهريته وكمه وكيفه واينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى
الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى ما هو محض القبول والامكان
ولا محالة يكون لازما للجسمية لما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو القوة لا يمكن ان
يكون مفارقا عقليا او النفس بما هي نفس لا ينفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم
وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك
امر ثابت لا خلل فيه طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بيناه على ان الجسمية
حقيقة واحدة بيانه ان جسمية اذا خالفت اخرى في ان احدهما حارة والاخرى باردة
او ان احدهما لها هو طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق بلغ

الاعراض والطبائع انما كان بعد تحصل ذاتها وتوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني
وهذا بخلاف المقدار فان لا يتحصل ماهيته الا بعد تعين له كمية الاتصالية القارة مفتقرة في جهة
حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلث جهات حتى يكون جسما تعليميا فالمقدار بما هو
مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس افتقاره الى
اي شيء وصورة اليه كافتقار فصل الخط وفصل السطح بالمقدار بل الجسمية صورة انها وجدت بالاسباب التي
لها لم توجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخر في كمالاتها الثانية نوعية
كالجمادية والنباتية والحيوانية فكان طبيعة الجمادية اذا حصل الجسم فهو تام له من غير حاجة الى صورة اخرى في
كون ذلك الجسم نوعا محصلا لكن لو حصلت له صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا محصلا لكن لو حصلت
له صورة اخرى صار الكل من ما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصورة الكمالية للاجسام
بما ليس من جهة تجرد الجسمية ماهية بجهة تحصيلية كيف والجنس بما هو جنس ليس تام التحصيل والحصول
لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد من الفصول واخذ في العقل مجردا فانهما عداه
لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة واذا اخذ مطلقا من الحذف و
اللحوق كان ماهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا
انها اذا حذف عنها العقل تلك الصور والاعراض كانت قد بقيت فيها ماهية تامة جوهرية موصوفة بقبول
الابعاد حين العقل لها لكون بعد انها موجودة في الخارج فعلم انها ماهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور
المختلفة والهيئات المتفاوتة اما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور
والهيئات او حقيقة واحدة غير محصلة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل
فاسد عند العقل الصحيح فبعد كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية الجوهرية المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبتت هذه
الدعوى فنبني عليها كثيرا من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس
في الاشارات لتقييم وجود الهيولى في الاجسام المتصفة من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مفارق له
سواء كان لازما لها كما في الافلاك او زائلا كما في الاجسام العنصرية بعد اثباتها في الاجسام القابلة للتوارد
الوصل والفصل عليها اما الاول فحول الطبيعة الامتدادية اما ان يكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم يكن فان كانت غنية
فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل معنى الافتقار اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله او بالغير لان ما بالذات

لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها في المحل الثابت في بعض الاجسام وهو ينافي كون الفقد ذاتيا للجسم من حيث الجسمية و
لئن لم يكن منتسبة لذاتها فيلزم حلولها في المحل انها تحققت سواء كان في الاجسام القابلة للانفصال الى جزء او في غيره
عنه **وهم وازاحة** قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع التقابلات الثالث
في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور
والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو منقدح لانا نختار منع الترديد لان الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الى المحل المطلق
لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه من الطبيعة المخصوصة يجوز عروض الافتقار الى ما هو اما الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة
لها لا بالذات بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار العارض الخصوص
جزء من الاجزاء وهذا مثل لوازم الماهيات فان ماهية المثلث اذا اقتضت تساوي الزوايا للقائمتين لا
يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالمثلث المطلق يقتضي ذاته وليس شيء من خصوصيات
التساوي مقتضى لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص لو كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل
مثلث هذا التساوي للقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في
كل مثلث ولازمه المعين فالحاصل ان طبيعة المثلث مطلقا لا يقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة اي حصة
يقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس منع الافتقار الى المحل للجسمية فان
الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المعين يستلزمه
الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من لوازم الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاول فليس
لاحد ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم كيجعل الافتقار لاجل خصوصيته وسبب فليجز
مثل ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم يكن مفتقرة الى المحل كانت
في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده
الذاتي لماهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود الماهية المتحقق بتمامها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف
الاسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها تمام هذا انما يجري في الوجودات العرضية والنسب فالافتقار مثلا الى الاكل نحو يعرض
للانسان لا بسبب اصل البقاء ومع الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء و
عن القياس بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه اكلا او لابسا ليس من
وجود الانسان المختص به وهذا هو الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار

والغنى

والغنى الذاتيين او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب امر آخر فهو ممتنع
لما مر من ان الحصول يعتبر في نحو وجود ماهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان
الصورة لو انفكت عن المحل لتقدرت بمقدار معين وتشكلت بشكل خاص فانفعلت وما يرشح فاعل خارجي يقتضي
المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من
الاولى قابل متأثر وقد علمت ان جهة الانفعال تنبعث من الهيولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل هف واما
الطريق الثاني وهو ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
الامتدادية النوعية وهو الذي قد مر بيانه في ابطال مذهب ذيمقراطيس ولكن قد تممنا الحجة المشهورة على
على ابطال مذهبه بوجه لا غبار عليه فتطرحها هناك من ان كل جسم بما هو هو يقبل لذاته الانقسام الفكي بما يقبل الانقسام
الوهمي وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما
في الاجسام الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبوله للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جائزا
هذا فامكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل العائق اذا كان لازما طبيعيا
كان لا انثلمية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنح لنا في حل كلامه ان الجوهر الممتد
من حيث هو هو ولو لزمه ما يمنعه من الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في
شخصه اذ لو تعدد شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق لا على رد مذهب ذيمقراطيس مع وجود
المانع هف ثم نثبت بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان
لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة الفلكية التي هي وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة
الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله بالنظر الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة
لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى
فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث** لما كانت طبائع الافلاك
اي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل فلذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك
محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد ليقع بينهما من الوصل
ما حصل بين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين او الكوكبين فيكون

في توتيهما من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتيهما ولذا حكموا بامتناع الانثلام في الافلاك
من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيهما من حيث
جسميتها فاذا كان هذا حكمهم فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج
فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك واحد كثخن الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية
الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممان وذلك لان البيان الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه
يمكن في الجزئين المنفصلين في المتباينين من فلك واحد ما يمكن في الجزئين المتصلين ويصح في المتصلين الكون في
في المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام في الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه فان اعتذروا في هذا
باصل الفطرة هناك معارض بمثله في شخص نوع من الامتداد هناك **مخلص عرشي** هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ
المحقق والكاشف المدقق صاحب الاشراق في كتاب المطارحات نقضا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكني افاض
الله علي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك لان صورتها التي
تفصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفس مجردة هي مبدء صفاتها و
اوضاعها وافاعيلها وحركاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او خارجية ليست اجزاء
مقارنة لذاته النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها الامتدادية
غير مستحيل انما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين لا من حيث هما جزآن للفلك
لا من حيث هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجرام المنسوبة الى الفلك
ولهذا اصحاب الهيئة لم يذكروهما في جملة اعداد الافلاك **فصل** في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا
المقام منها انه قد ظهر مما ذكرنا ان المادة التي ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت
بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا الى ان جاء البرهان
الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر ان هذا الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فتبين ان هذه المادة
غير داخلة في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض آخر مع علمنا
باشتراك بين الجسم النوعي من الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجود مادة له فبهذا البيان
تبين كلما قلنا من عدم حاجة الشيء الى المادة في حقيقة ذاته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا

في الجسمية

في الجسمية بالقياس الى ما هو مادة بها ان المادة فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع النوعية لها من وقد ما ذكر الشيخ
في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها
حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون منفصلا في نفسها الا مادة واتصال فقط و
لذلك اذا انضم الى الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل لحق آخر بيان
ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد وكل شيء
منها متحصل الطبيعة معنى محصلا ثم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل
ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او سطحا وقال ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة
واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف ولا يختلف بمجردة صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما
يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذا ان يكون جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير
محتاجة الى مادة جسمية واللواحق لا تغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية
ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة
الموجودة م من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء ساير
افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخص الطبيعة بالطبيعة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة
بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يزول عنه
وهو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار ساير الافراد اليه فيلزم
ان لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية تحقق ثم انك لما علمت من طريقتنا
المغايرة عند القدماء تجويز كون جوهرية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال
على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك
غير صحيح على هذا الراي فلا بد من المصير الى احد المسلكين الآخرين في بيان هذا المطلب **فصل**
في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات
بلغ الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرا بالفعل ولها قوة
قبول الاشياء ولا فعل لها الا استعداد شيء والا لم يكن هيولى فيتركب ذاتها من جهة بها يكون بالفعل ومن

جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا ايراد تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل ذكروا
مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير وقد فرضته مجردة
منها وعن ما يستدعيهما او غير منقسمة فيكون جوهرا فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه او النقطة عرض فلا يجوز ان يكون
موجودة متميزة وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان
كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فيكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف
ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخلو اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص
ام لا على الاول اذا اعادوا فيها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متحيزة ومتحيزة وان لم يكن
مصورة وهو محال وان لم يكن لها حيز فيها في حيز مخصوص فلم يكن فيها وان في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن
حيز اولى به من حيز ولا محة لابد ان يكون عند المعاودة في حيز ضرورة اما جميع الاحياز او في بعضها دون بعض
والاول مح لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح
فلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما يلبث الصورة المدرية واذ ليست تلك
نفس يصح ان تلحق بجزء معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة يوجب لها نسبة الى ذلك الحيز
وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمناسبات والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبته
نفس كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبته ليساوى الاوصاف الفاعلية والدواعي القابلية الى نيل عند
المفارقة الى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تأثيرها الا بمناسبة واما على الشق الثاني اي ان يكون
قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع
بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لامحة الجهات والاطراف الست الفوق والتحت و
القدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك
طريق اخرى المادة عند ابتغى يكون جوهرا فيه بلا كما علمت فيكون لازمه القبول للاشياء ولان لوازم الماهيات
لا تنفك عنها وهذا هو التحقيق الا انا نقول مع قطع النظر هذا بل هي وجودها عند التجرد وجودها بل بالفعل
فيلزم من ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجودها بل بالفعل فيكون
متقوما بذاته من غير تقدرة كمم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالوهم ولا بالقوة ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار

التجرد و

بلغ

صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض امر لازم ما يغير حقيقة ما كانت
عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء المتقوم بانه لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة ثم عرض له ان يصير
ذا اجزاء اما بالقوة في وقت وبالفعل في وقت آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع ولا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود
فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وحد المحدود في الخارج وفي الذهن مجرد عن الاجزاء كالجنس
والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل منه والحد فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الاخطار
الملاحظة بسيطا لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجوده في الاجزاء
وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا يتبدل في الحد والمحدود بل تتحد عند التفصيل كما كان واحدا عند الاجمال
وبالجملة في الاجمال والتفصيل كحال ادراكيان عن غير تفاوت في ماهية المدرك فهذا المحدود يكون وجودات
الاجزاء بها هي موجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر
المفارق فلا يمكن ان يكون فيه حيطة اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا ابعاد ومقدار
يلزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلب
يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكره بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام
لكانت عند الصورة الجسمية وليست الجسمية ضدها ولئن لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا قابلا اذ لو كانت جوهرا فان كانت
في نفسها قابلة للاشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها مما اليه الاشارة لزم المحالات
ما ذكرناه طريق آخر لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها توضيح
ويستنتج من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي يلحق الشيء بعد ان يتم
ويتحصل من الوجودات وجودا كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يحصل به للملزوم تقوم نوعي وله وجود طبيعي
آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يحصل كالمثلث ومساواة زوايا الى القائمتين فان المثلث وجودا
سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجودا كاللوازم
الطبيعية فانها يتشكل بها المحل وينفعل عنها بحالة بعد حالة اولى واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست
من احد هذين القسمين اذ وجود لها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى هي شأنها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في
الابعاد فتقييد قوة الوجود بحسب الملزوم بالقياس الى اللازم الماهية وتقييد الحقيقة يخرج المادة الثانية كالجسم
مثلا بالقياس الى ما يكملها كالطبائع الصورية وتقييد الابعاد يخرج الامكان والماهية طريق آخر لو جاز للهيولى

بلغ

طريقة

بقاؤه بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع و اشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى الهيولى الآخرى وليس لها
مقدار يجب المقدار والا لزم بطلانه بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين بنصف فهيولى
كل جزء بالصورة فنتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة ونتوهمنا تجريد كل صورة من النصفين عن هيولاه بعد
القسمة فيكون كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة ح يكون هيولى ذلك الجسم يخالف الهيولى
كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان
عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا اما باطل الهيوليين بعد التجريد
هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره و
حكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا واما ببقاء احديهما وفناء الآخرى فان كان المقدم لها زوال الجسمية عنهما فهو مشترك
بينهما فلا يختص احديهما به دون الآخرى وان كان بامتزاجهما شيئا واحدا او هو ايضا ممتنع في عدم المقدار فلم يبق من
الشقوق الا كون احديهما جزء الآخرى وليست جزءا محمولا عليها فيكون لا محالة جزءا مقداريا لها مع انها مجردة من المقدار
هف **تفصيل آخر** يتحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا جسمانيا وليس لها الوجود لم يكن بغير جسمانية
والا لكانت بحسب ماهيتها محصلة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الخارج فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها الا بحسب
التقدير والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت
اليه العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم شيء فهو امر متحصل القوام بالفعل وليس امرا بالقوة وهكذا الحال في نظايرها من الامور
الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف والاتصال والتناهي وامثالها **تفصيل آخر** لما ثبت
ان كلا يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعليته جوهرا مباينا عن قبول القسمة والتعدد والا
لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو
مستحيل عند العقلاء ولهذا الحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة تجرد الجسمية عن الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون وجود مادة الجسمية والمقدار امرا واحدا فلانه جنس التقدير والتجسم فلو شكك
مشكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون
نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا نعني بحقيقة الجسم الا جوهرا متصلا بنفسه فهذا
يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها يلحقها او يكون
جوهرا عقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد مر

على استحالته فهذا هو البحث الكامل لمن اكد وجود الهيولى الاولى على ذلك قلنا قد مر سابقا ما يفيد دفع
هذا الشك فان مبناه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها عن الصورة اذ ليست
نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة تكميلية لحق كل منها الاخر بعد
تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو
وجودها الخارجي وجهة تحققها وعدمها عنها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص
كون النقصان المرتبة الخارجية لها وتصوير كل شيء من زوايا حقيقته المطابقة وفرط لين الصورة في غير المادة الاولى
من المواد الثانية من ذوات الطبايع التي ثبت انها تتبدل موضوعاتها وجودا كالتي تصير الموضوع موجودا
مستقلا له نوع آخر من حيث الهيولى الصورة بعد رجوعه في ذاته وتحققه وتنوعه في نفسه ولهذا يكون موضوعا و
حالا ايهم من جنسين فمن حيث له في نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى خارجية يكون مستغنيا
عن الحلول فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وما حيث لم تكن نسبة ذاته الا هذا التحصيل الثانوي والنوع
الاخر نسبة الناقص الى التام والقوة الى الفعل تكون مادة وان الهيولى الاولى في عارية في ذاتها عن جميع
مراتب التحصل والتنوع الا بانضمام الصورة اليها ولذلك لا حقيقة لها الا بانضمام اليها الصورة الجسمية اولا ثم
صورة كاملة اخرى ثانيا كما سيجيء اثباتها **فصل** في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة لينظر نحو حاجة كل صورة والعبارة
الى ما هو مثلها وتقدمها في الوجود على هيولاها اعلم انك قد علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى
وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد الاتفاق وكل شيئين بينهما العلاقة
بينهما ذاتية فلا يخلو اما ان تكون العلاقة علاقة المتضايفين وعلاقة العلية والمعلولية اما الاول فغير ثابتة بينهما لان ذات
كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولى بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف
اذ لا تعقل الا بالقياس الى ما هي قوة له او ذات قوة له او استعداد له او ذات استعداد له وكذا المفهوم كون الشيء صورة
لا تعقل الا بالقياس الى ما يتقوم به ويكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج
في استلزام كل منهما للاخرى الى برهان لان المتضايفين يتعقلان معا وايضا الثانية فهو وان كانت ما يدل على الامر
محتمل شقين احدهما ان يكون منفك فيهما والاخر ان لا يكون كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون
كل منهما علة للاخر فيمتنع بما مر من العقل الصحيح من غير حاجة الى التكلف في الاستدلال وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم
وجود كل واحد منهما وجود الآخر وعدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا او عدما فانه في الكتب والاول صحيح لشرط ان

بلغ

يكون معنى الاستلزام في الثانية هو ان لا يمكن وقوعه كاشفا عن تحقق ما هو سبب له اولا ان تم لم يتحقق التلازم فيتصور قسمين احدهما
ان يكون كلاهما معلولا لعلة واحدة والاخر ان يكون احدهما بخصوصه معلولا لكن لا يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين
عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع
ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتهما بمعنى صاحبتها فلو لم يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان لا يكون
جهة كل واحدة منهما غير الثالث بواسطة الاخرى فيتبع المحال المذكور الذي فيلزم من كون شيئين كل واحد
منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احد بجانبه درجة المعلولية اقرب الى العلة لا مع وجه الاستقلال البعيد الى جواز
تحقق احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد وذلك لتقدم ويكون خرق الفرض بوجه وجه آخر سيظهر ثم الامر
المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد
لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عند ذلك الشيء المستعد له دائما
غير مستعد له وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن
فرع الصورة هو معنى المتقدم بالعلية والمعدوم لا يمكن علة للوجود وقد علمت ان الهيولى ذاتها قوة محضة
من هيهنا ينكشف لدى العقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود جسم الا بتاثيره ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة
عدمي ولا كذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لا تستقل
عن المادة في كمالها في فعلها فبالاولى ان يستغني عنها في وجودها في نفسها اذ الايجاد متقوم بالوجود والذي
مع كما علمت فكذا المتقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود شيء وهو ممتنع فقد
علم من هيهنا ان الاجسام كلها في انفسها متكثرة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها واما
قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لانها قد توجد العلاقة التلازم والتعلق بينهما من جهة الامور الاخر
والاوصاف الذاتية فان الاجسام المستقيمة الحركة كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن
من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون المحدد محددا والاخر حيث كونه جرما فلكيا وبذلك ثبت
وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام وعن صفاتها الكلية لان الاجسام فرادى وعددا والاحتياج منتسب مطلقا فينتهي الى موجود
بالذات غير جسم ولا جسماني وهو احد الطرق لاثبات وجود الواجب ايضا لما كان كل جسم مركبا من هيولى وصورة فلو كان
جسم سببا لجسم اخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لجزئية للذين هما اقدم منه وذلك ممتنع لان الكل لا يحتاج في ذاته وهو
سبقا ان الصورة الجسمية متاخرة الافراد في الوجود والعدم يجب ان يكون في العلة المعلولية درجة الوجود وليس كذلك [illegible]
[illegible]

بلغ

مشاركة واذا لم يكن يقال لم يعقل اختلاف الصور يكون لاختلاف احوال المواد لان هذه الاحوال ايضا ان كانت بتوسط صورة او الا فلم يكون
تلك الاحوال غير الصور الا في المادة والكلام فيها عايد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية
ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون مختلفة بسبب الاحوال المكتسبة من المواد فيكون العلية
والمعلولية بين الصور لا بين الصور تجريجية فنقول ان صح كان حدوثها اخر من حدوث مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا
ان ذلك غير متصور عند التحقيق لماسبق ان الصورة قوة حسبانية فلم يظهر وجودها في نفسها الا بالتشخيص
ولا تتشخص الا بسبب المادة فكذا الايجاد لما تقرر ان ما علمت ان الوجود متقدم للايجاد للمادة شرط له فلو صح ما كنا بصدده
فنقول اذا لم يمكن المادة هي الواسطة في صدور صورة منها مع بعث فكان الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا
ان يكون واسطة مستقلة اذ الصورة اذ فعلها بعينها بنفسها اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق
بين الاشياء والواسطة ان الاول ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقتبس الاثر منه فيوجد
على قربيه لاحدهما فذلك المعلول المطلق والا فعلة لبعيده ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة لا ببدل
عاقب وصورة لا تفارقها لا الضرب الاول منها فلا يتصور ذلك فيها لانها اذا كانت علة متوسطة
للمادة التي تقدم عليها لانها لكانت تعدم بعد عدمها المادة فيكون للصورة الحسية نفس المادة حيث متقدمة
القوة وما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لها في القوة فهذا
ان للمادة مادة وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة واللازم
ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان يكون موجودة متشخصة فقبل
وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصر المهية في
شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة لشيء غير اللوازم يحتاج وجوده الى جهة
انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان يكون المادة موجودة قبل ما يكون موجودة هذا خلف فوجب ان
يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة ويكون لها علة مشخصة في افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت من تلك
العلة الموجبة بواسطة صورة في معينه لا تفارق المادة الا وردها صورة اخرى بفعلها فعند ما عدمت من المادة في امر نهر
باق في هذا الثالث المعطي اي ما به تقوم المادة مع الصورة المتعاقبة في التقويم وهو الواهب الصور الذي يستضيفها
من دون قبيلة المدد ويلزم ان يكون جوهرا روحيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى
ان يعود الكلام الى جوهر قدسي ليتخلص لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت

بلغ

مع ما

اولا بذاته اولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات
لا بالزمان ثم اولا بالفعل من ذاتها او من المبدإ فيتقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجهة اقدم من وجود الهيولى
والصورة الجسمانية هي فعلية وبها يحصل الجسم ويتم له وقوة وجود ما وجهة نقصه واما كونها في المادة
والمادة بالقوة انما يصير الصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها
مادة غير كونها مادة للصورة في الوجود ولذلك كان غيرها يجب ان يتعقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة
واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى ابدا العدم كتحقق اسباب انفكاك من حدوث الانقطاع
والالتصاق والاتصال والانفصال الامتداد والعدد وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان
يكون واسطة مطلقة او التمطلقة في اقامة الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان وذلك لان
تخصص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقها في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة والبقاء قد علمت ان تشخص
افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائما والا لما كان وجودها
مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها
لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها فيلزم من هذا التي لمقدمتين كون الهيولى يجب بقاء
على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصور الجسمية
متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير والحدثان بحسب الاستمرار
والبقاء ولذلك كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة يتحقق للطبيعة دائما لتخصيص
الانفعال والافتقار الا الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة عن تجدد الانفعال والانفعالية عن توارد
الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تخصصها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا
لوجود ما يفتقر اليه في تشخصه والتشخص متقدم على الايجاد لانه اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او في مرتبته
فلو كانت الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع المتأخر
متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين هذا خلف ولان الصورة التشخيصية لا ينفك
عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجزئية لكانت الاجسام كلها
في مرتبة واحدة من التناهي وكذا في التشكل وليس كذا فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة عن المادة
اما ان يكونا في درجة الصورة الجزئية الشخصية او سابقا عليها او لاحقا لها على التقديرين يلزم سبق الشيء على ما هو متأخر عنه وكذا

بلغ

على ما مع الشيء سابق على ذلك الشيء فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها اما بمرتبة
او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بتلك مرتبة او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالة التالي
يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة او شريكة
ان يكون شريكا للعلة الفاعلية وجزءا للعلة التامة **فصل** في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما
علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة ودريت ان تعليم النسبيت مفادها الا
التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود
العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت
علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة
الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني فكذلك الصورة اذا كانت صورة وموجودة يلزم
عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق والمعية
لا تنقض عن صحة القسمين والوجود يصدق عليهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين وهكذا
حال الجوهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل
فصل في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة الشيء واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين ان
الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها درجة من السبق ثم لم يكن الهيولى في تلك الدرجة وظهر
مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا محة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى
ليفيض عنه وهو جوهر نوري الهي وفعل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا انفسانيا فضلا عن
كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل يتم
الامر بهما جميعا فهذا النور العقلي يهب الصورة الجرمية باذن ربه الصورة المجردة ويقيم الهيولى
بالصور لان الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بان يقيم الصورة بذاته الهيولى لانه لا ذات
لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفيته ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبس بها الهيولى ادامها انقطعت
واستبقاها بتعقيبه صورة عاقبة من حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم
القدسي على الاقامة ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالصورة السابقة
فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا محالة يكون متقومة بالعلة ومقدمة تقدما بالذات

بلغ

فهى اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهى فصل وقوة فعليتها فى الهيولى التى هى قوة محضة ولعلك تقول
كيف يصح فى قوى العقل كون طبيعة واحدة مطلقة مبدأ لوجود شخصى ووحدة عمومية علة لوحدة عددية
مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تعينا من المعلول فيجاب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده شيخنا الرئيس
وغيره من الحكماء المحصلين ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذى يستحفظ وحدته بواحد بالعدد
علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع يستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق والحقيقة الموجبة للآثار
هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض
الذى هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو فى ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الامتدادية علة
بالذات للهيولى من غير ان يدخل فى سببيتها شئ من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة
لها مع تلك الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا متخصصة تامة التاثير باقية الوجود والتشخص
غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شئ منها جزء العلة فواحد بالعدد علة
لما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال الزائغ بعون الله وهو ان الهيولى ليست متخصصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم
عليها باستحالة استنادها الى ابهام الوجود بل انما تشخصها ضرب لطيف من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين
لان تعينها قد حصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة فالاشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسى اذ لا حظه
العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التى للهيولى ليست وحدة متخصصة ابت
فى ذاتها ان يكون مستندة الى وحدة نوعية للصورة بل هذه انما هى متعينة بتلك كما يكشف للمتأمل المتدبر واما الافتقار الى الامر القدسى فليس لان مرتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعى الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان تعين
ذلك بها سببا افتقرت اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر ومما يوضح ذلك انهم ذكروا فى كيفية
افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى السابقة المهية والتشخص على
تشخص الصورة القائمة فيها لا محة واما تشخص الهيولى فتفتقر الى الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصورة بماهيتها
لا بتشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومن هويتها جميعا واما الصورة الشخصية فهى انما يفتقر الى هيولى متعينة تعينا
مستفادا من الصورة لا من تعينها لصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** للناس ان نقول من راس لما تقرر بالبيان
البرهانى ان كل طبيعة نوعية يحتمل اشخاصا كثيرة فى العين فهى انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى

يتسلسل المواد الى ما لا نهاية له وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص
الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض
المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هى القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل
نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل القابل
له هو المقيد القريب للشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات
واما معنى العكس اى تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هى فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا
التسلسل **بحث وتحصيل** وللقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اى وجه كان
غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف
على تشخص كل منهما فان المطلقة غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة
مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا مردود
لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا فى
الخارج امرين متغايرين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا بل
الجواب منع المقدمة الاولى وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد
غير موجود واما الشئ المطلق من قيد الاطلاق والتقييد اى بلا ملاحظة شئ منهما لا بملاحظة عدم شئ منهما فهو موجود عند
المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هى هى بعين وجود اشخاصها فالحاصل ان المهية يمكن
ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فبين الاعتبارين فرق واضح فهى المأخوذة
باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالآخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثانى
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضى وغير المرضى ذكرهما احد من المحققين
وذكر الآخر الامام الرازى ولعله اجاب بمرضاه على عدم تجويزه وجود الطبائع فى الخارج **تذنيب** كل واحد من
المادة والصورة وان كانت يرتفع برفع الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر فى مرتبة الوجود وهكذا فى كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما وهى العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الآخر وهو المعلول فليس اذا
رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات فالامر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع
المعلول متأخر عن رفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا فى زمان واحد كحركة اليد والمفتاح حيث ان رفع حركتهما معه

على نفي حركته وهما معان في الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتأخر الذاتيين جا
فيهما كما في برهان اللم والان وقد مر هذا في مباحث العدم **الفن الرابع** في اثبات الطبايع الخاصة
للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة
الى معناها ذهب الحكماء المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد
وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورة نوعية اى منسوبة الى النقويم و
التحصيل وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في ساير الانواع الجسمانية وهي ايضا عندهم مبادى
اثارها المختلفة ومبادى حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات لصيرورة
بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لا حد ان ياخذ بيان
جوهريته ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من
جهة مبدأيتها للحركات والاثار لا ريب في ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام
لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا نعلم ان الاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام
بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض وامثالها كالكواكب والسماء وكاختصاص
كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له
او المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر
على اسرع ما يتصور تحققه ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته
او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وغير مقومات ذاته من المحصلات وجود ذاته فتلك
المبادى لا يمكن ان يكون هي الجسمية المتفقة والا لا تفقت الاثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة
والكلام في المقتضي ولا انها واحدة في العنصريات فهو مثل المحذور المذكور في مبدائيه الجسمية
المشتركة وهو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوى نسبته الى
جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى البارى ابتداء بلا وسط لان نسبة البارى الى الاشياء
نسبة واحدة ولا اشرف منها مهية وانية اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا وهذا لا
ينافي القول بالفاعل المختار تام لا يجوز الترجيح من غير مرجح وما مر يبطل احد الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام
بصفات واثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والقادر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة

النوعية

بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء

النوع

النوعية نعم انما ينسد علينا باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا
عند من ثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمه ان مع تمكين هذا الارادة الجزافية انقطع الاعتماد
على المحسوسات ولم يبق مجال التامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ابعد ايضا ان لانسان ان
يكون فيما امور يرى بها الشكل المستدير مربعا او الصغير عظيما او يرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر
الناس الذين هم بهذا الاعتراض عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق اعمال قبيحة واخلاق وعادات سيئة من حب الجاه
والتفوق على الاقران وساير امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم
وانكارهم الحكمة لئلا يشوش احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة
فانجاهم تلك الاصول مع ما اعتراهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة
والحكميات شغفا بما عندهم من قشور الانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقد
آل الكثير شرهم وضررهم في الدين لان هو الاقطا طريق الاخرة على المسلمين وهو المعطلة في الدولة
الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر
قال بعض المحققين ان ظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم
القدسية واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول انه يجوز ان يكون تلك المبادى للاثار
المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية
فان الميل القسري وغير القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد
الحامية مبدء الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب الحرارة وليست صورة جوهرية ويكون في مواضع
كثير تصادفنا الاعراض مبادى للاثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه
الاعراض مبادى للاثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وقد اعترف بذلك
ان الشيخ الرئيس فانه استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات
والاعراض الحاصلة في موادها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات
كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده
بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية

قبيحة

الافكار

لا يخفى

فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطة جسمها في تمام امره انما يصح في اشياء خارجة عن
الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان تكون الجسم
واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسام ملاصقة قطعا بل
معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم
المطبوع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعداده لها فاضها واهب الصور
عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وهيئة تامة له لقبولها والاستعداد
الفيض فكذلك القوى الاخرى تفيض على الجسم بعد استعداد تام التام يحدث بعد حدوث الطبيعة
فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك
او مبدأ لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده شرطا على وجود
البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر بمعنى ان المادة القابلة لذلك البعض انما تستعد بتمام الاستعداد
لقبول بعض اخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه انه
سبب للمتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها وصفاتها كنسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى وهو صريح
في ان هذه الامور معدات للاثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة
في الماء الموجودة في الارض ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فلنجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة
النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في ساير الاثار كالاحالة الى شبه نحو
المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فانهم يثبتونها صورا ثم يثبتون الا كونها من الشرايط والعلل
التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فاعلة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها
اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الاثار المختلفة في الاجسام يجب ان يكون جواهر ليس
متوقفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان للاثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك
المخصصات ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقائق فيكون جواهر
لا محالة لتقوم الجوهر بها عندهم وان كانت اعراضا فيكون كالاثار الخارجية تحتاج الى مخصصات غيرها فينتقل الكلام
الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست اثارا للاجسام بل

صورا

صورا مقومة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة ولا كان متخيلا فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما
وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم انها فاعلة فمن باب المسامحة بعدما
حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون مبرءا بالذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان
المسمى بفعل الطبيعة من باب الحركات والاستحالات وانها غير فهي واسطة والواهب غيره وليس هذا مما يخفى على
الا قصبين في الحكمة كالاطباء والدهريين والمجسمين ومن يحذو حذوهم الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى
ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم
منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات
مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها والجواب
ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او خاصية او ما شئت فسمه
من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالنوع امر عدمي منشاؤه صفة ثابتة
متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية بخصوصيته وانما الكلام
في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا تاخر عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فاما ان
الامر او ينتهي فلا بد ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذا
حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها واثارها مما يحتاج الى صورة مخصوصة
يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والاثار فيعود الكلام في اصل اختصاص تلك الاجسام بتلك الصور
فاسباب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية لما اشرنا اليه من ان وذلك لان
تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهو بانها مقومات للانواع بماهياتها الخاصة
ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل
البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان
التي في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة غير هذه
الملزومات فحصول الجنس للفصل ولا يطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها
فيها والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبة الاجسام فيفيد لبعض الاجسام اثارا
مخصوصة ولبعضها اثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب كثرة

الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن تقدمه من اشياخه ومعلميه مثل سقراط وانباذقلس
وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمية المشرقية واساطين الفلاسفة الخسروانية
جماعة منهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات و
كتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم
القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع
هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها و
هولاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الرطوبة
من غير ان يستند الى سبب كلي وقانون مضبوط ومدبر عقلي ورب نوع حافظ بل هولاء الاعاظم من اليونانيين
والفرس يثبتون لجميع تلك الاجسام وهيأتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيات المركبة العجيبة
والنسب المزاجية وغيرها اظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة كنوع
رائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما ينبغ
انه ليس لضرورة عدم الخلا على ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلي من صاحب النوع
لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في
اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاذيمون وان لم يلكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة
المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية وخلعهم ابدانهم اذا فعلوا هذا فليس لنا ان يناظرهم
كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطليموس فيما حكوا عن مشاهداتهم الحسية بالالات الارصدية
حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد
الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم من تلامذهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول
اساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها وهي ارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها
من العقول الكثيرة وهيأتها ونسبها النورية وهي بمنزلة افلاك نورية بهذه الافلاك اظلال لانوارها وهيأتها
الوضعية وغيرها اظلال لهيأتها العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال الذابون عنهم والمتعصب
لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في سلسلة الطولية اي العلية والمعلولية
ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب حيث يأخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي

انواع

ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية هي كالعقول لفروع لتلك الاصول الاعلين يحصل
من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القران وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس
فان النفوس لا بد وان لم يتالم يتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد و
النوع علاقة وعناية لجميع الابدان لنوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو
نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الالة
بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس يستكمل
بالعلاقة ومن له رتبة الابداع للجسم لا يفهم علاقة ذلك الجسم وشواغله وكال المفارق التشبه بمبدائه
الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي بنوع الجسم يحصل وجوده كيف يتحصر لعلاقة عرضية له
ظاهر لمن له ادنى حدس والجواب انا وان نساعدكم في اثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الانواع
الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث وقد ذببنا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بناءها
لا مزيد عليه الا انا نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام التي قبلنا او من المفارق
بواسطة مبدأ قريب مقارن لها مباشر لحركاتها واثارها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من
الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض لا غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى والصورة الجرمية
لم يحصل تلك الاثار من الاجسام كيف وشيخ الالهي مما قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان
المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة لحركاتها بل
على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التي يحركها لاجلها نفس المتعلم
بل نيها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك لا بد لها من مبادئ عقلية هي
غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد
والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر مفارق متوسط بين المفارق
المحض والجسماني المحض ولا بد ايضا في الاجسام من امور ينفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام
المادية وما هي الا القوى الانطباعية او النفوس النباتية والحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما
لها من التفاوت فصل في اثبات الصور الطبيعية من منهج اخر وهو كونها مقومة للمادة وبيانه انا نعلم بالضرورة

ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا
او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون صورة كما مر ذكره لا يتصور
وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بلا بدن ان يتخصص نوعا من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور
جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا نباتا ولا حجرا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فقوام وجود الجسم بذلك
المخصص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجود الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول
الى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهرا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان
ولانقلابه الى الغير كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون
صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الشارح والمعترضين بوجوه من الابحاث البحث الاول ان الاحتياج على حاجة
الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بل نوعها للجسم عدم تصور خلوه عنها بعد ان نسلم
ان لها مهية وانية حتى ينازع في انها اعراض او جواهر فان الكلام في اصلها طويل غير منقح لان استحالة
الخلو لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي لان الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما
مع اعترافكم بعرضيتها كذلك لا يخلو عن وحدة وكثرة والتزمتم بعرضيتها وليس للقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا تكون
جواهر مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة
الا مجرد انه لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجرده عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها
فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غيرهما ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان
الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا مميزات
اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتفصيل هيهنا اقوى فانه يحتاج اليه في التخصيص النوع وهو اتم تحصيلا
اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا سميتم مخصصات النوع
صورا اذ لا يصح تقرره دونها وهيهنا ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات تعصبا
ونصرة للقائلين بعرضية الصور ولا باس بان نذكرها اولا حتى يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا اما
سؤال المخصصات للانواع تابعة للمخصص الذي هو النوع مع ان المخصص الذي به جواب فيلزمكم في صور الاجسام
مثله فيقول هيهنا تابعة للمهية الجسمية ومخصصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع س المهية النوعية في نفسها تامة ج
فكذا الاتصال في الجسمية فان استدل التام بعدم تمامية الجسم احتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته

لوجوده

الى

الى الامور المخصصة س لو فرض للانسان نوع منحصر في شخص ما احتاج الى مميز ج بقول القائل لو كان الجسم
حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مميز س كان لابد للجسم من ان يكون في مكان ما ووضع ما وحيز ج
اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمي لا بد له ايضا صورة من كونه على وضع وجهة ومقدار ثم اذا فرض
وحده لا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع في انحصار الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام في نوع كالانسان
الانسان والشجر س لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد
وان كان بمنعه مانع فهو خارجي ج هكذا الى في الجسم بعينه بما هو جسم س الامور المخصصة للنوع
بعرض من اسباب خارجية وامور تتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع ج ما فرضتموه صورا انفيلجي للاجسام
او الهيولانيات باسباب خارجية فان الهيولى لا تقتضي ان يكون ما فرضتموه صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض
هذه الصور لامور خارجية وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها س هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات
النوع ج كل الكلام في انكم بما ذاتيتين لكم ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كانت
فكذا الى في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما
في تعدد واجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيصير الذي به الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان المميز فصلي او
خارجي الى هيهنا كلامه ملخص عن شيء ان المحقق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب
وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كالات يستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة
مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية حال تستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صائرة بها نوعا خاصا تترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل
الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم
وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا امرا خاصا
اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما ترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز و
التقلب والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذي و
التوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وهلم الى كمال لا يكون فوقه
كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه كل ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة
به لا توجد في غيره والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة

تخصيص

ملخص

ازبضبرم

بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية ما يقتضيها من غير ان مخصوصا في مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثرها لا عداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي يحصيها هي يكون لا محة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجودا وتحصل يجب ان يكون جوهرا لا محة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون اعراضا لكونها محالها غير متحصلة القوام بها فقد يب **فائدة عرشية** اذا تركبا امر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان تعلم حال الاخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الاثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود تحقق جوهرية المتيقن اي من الاثار التي ترتبت عليه فوق ما يترتب على ذلك المحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقديم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي من نوع من ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهري ومرتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك السابق كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط ما او ايتلاف ما طبيعي او غيره وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصور النوعية وهو من جهة كونها اجزاء المهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت ثم تبدل يتبدل لها مهية الشيء فما يتبدل يتبدل له جواب ما هو يتبدل جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا اعراضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه بنا بزعم القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه الهيئة السيفية اذا سئل عنه بما هو حسن ان يجاب بانه حديد وبعد الحدّ ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل يجاب بانه سيف ولا يحصل فيه كثير الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل النبات

في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذا تبدلت م م

وبين بهايت لا يجاب بانها طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئة هما اعراض فقد علم ان تبدل الحد وتبدل لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتاتى ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحد وتبدل لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث وتحقيق** ثم الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض لخاصية كل منهما لم يكن بتبديل الجواب وعدم تبدله وانما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل فيه في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب المهية بخلاف ما ذكر ههنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء ما يحله والمعقول من ماهية المحل غير المعقول من ماهو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فرجع الكلام الى المنهج المتقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو واللزوم او بان هوية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل جوهري رجع الى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما اللائق عن الله ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا الموقف ولنا خروج عند نا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب المأخذ الى هذا المسلك اسند الاولا وبحثنا وجوابا ونذكر البحث الذي ورد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الابحاث ذهاب المحشين ثم نرجع الى ما اراه الله من برهانه وفتح علينا من باب رحمته وفيض رضوانه فيظهر بهذا امنه ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه خبل العمر **فصل** في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر فيلزم ماهية ليس مجرد الجسمية بل سبيلها مركبة من جسم وامر اخر يحصل من مجموعها حقيقة النار وكذا الماء والهواء والحجر والشجر وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير مسلم فان الابيض او الجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانه من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا في قولنا الماء يحمل عليه انه جوهر

وكشف على ضمير ناهم

والدواب م

باعتبار انه جسم وباعتبار انه حامل صورة والماء ليس من جميع وجوهه جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض
وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض المذكور وعلى
الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم
ان اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لانه مركب من جوهر وعرض
فاذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية
اذا كانت لاجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا باجزائه فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم
بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل
اجزاءه ولا يعقل اجزاءه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت بعد هذه الحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح لنا ان نثبت ان جزء الماء جوهر
الا بان نثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر جوهر
وانما يمكننا ان نثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا اثبت جوهرية احاد الاجزاء فما لم نثبت في هذه
الحجة الشيء بما لا يثبت الا به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ
لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب انشاء الله
فصل في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الاخيرين اعلم ان كلا من الامور
المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان تحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالبسائط
الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها
التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها لعلل دقيقة ذاتية من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع
اقسامها معتبرة في المقولة الواحدة اما جوهرا او كما او كيفا او غير ذلك فاما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما
وكذا الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهرا وكيفا واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون نوعا موجودا
ثم ما لا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية هذا وغاية ذاك الا بمجرد تسمية
او اعتبار كان المركبات الصناعية انما هي موجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية وغايات
تصنيعية لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود وذو الروح
والزوج اشياء لاحظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه في كل منهما اثنان جسم وكيفية او جسم

المركب من

واضافة

واضافة الى شيء لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما
معا جنس واحد لو فصل محصل وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين
وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض وطويل وقائم وغيرها
الا انه متقوم وجوده بمعنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة اخرى من جملة هذه المقام
الا بامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي عرض له ولا لا العرض وكذا قول الكيف عليه لاجل
عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول
افرادها فيه لكن ليس انه اجناس تحتها كالاجناس نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام ماهيته الوحدانية
وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع
دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك
ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة محصلة لها وحدة طبيعية غير
اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من جسمية
مشتركة فيه جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة
تحت مقولة واحدة هي الجوهر بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن
بينهما ائتلاف طبيعي وتأخذ نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع اذا اعتبره الفرض امرا
واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف فلا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له
حقيقة واحدة لها وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك
بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للناري ونحوه جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض
والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث
يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان مهية المعنى الجنسي يكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل
ويجب وجوده بالصورة ولهذا الوصف يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه و
كمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا لجوهريته ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان
يكون نسبتها الى الجسم نسبة الفصول الى الجنس لان المخصصات انما هي مبادئ الفصول الذاتية لانواع الجسم وهذا
امر مقرر عندهم كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان في الماهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين

والاجزاء المحمولة انما يكون بحفظ الحقائق في الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقرر هذه المقدمات
فنقول اما قول من قال في احد المنهجين ان ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض
ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلي حتى لو فرض مهية كالسواد او مركبة من جنس وفصل
يكون كل منهما عرضين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد اجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل عن غيره من
الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل في الجواب جوهرا بل الغرض ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك
يكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له
او غير مقومة له ننظر ا يتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض
اذ قد ثبت ان صفة قائمة بمحل فههنا نعلم ان صفة النارية اي كونها بحيث يكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري
وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض لسنا نقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معنى
معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض لخلاف فيه ولا انه لا يتبدل مع تبدل البياض
جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ داخل في سنخه بمنزلة الفصل بل نقول ان الحيوان الواحد له
حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المنافية
بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات
نعم الحديد مهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في
ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والذهب والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها
علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجتان عن عالم التمام والمقنع و
منها مقومتا المهية وهما داخلتان في ذاته بل ليست احديهما بالاخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول
ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية في الحقيقة هي بالصور والصور الطبيعية جواهر فهي كانت في حقائق الاجناس فصول
ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبارات ذات الحقيقة الانواع شيء يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع
نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلي ذو عناية من ملائكة الروحانية
يقوم بكلائه هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجناس
الانواع فلا يكون لها مبادي الدوال الفيدها ما سيدلها خارج عن الاستعداد او الاستعداد ليست امورا محصلة في الخارج
يتقوم بها الانواع بل هي انواع لا تتحصل تخصيصا بل التخصيص اولها وانما شأنها الاعداد انها من جهتها التقوم والقبول

ومنها

وما منشأ اختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع الى اختلاف مبادئها الفاعلية دون اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف
استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصح اختلاف
التخصصات وانحاء الحصوليات لا الحقائق انفسها والحق ان مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت من اعلى
دقيق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقائق المحصلة
والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقائق وانحاء حصولها
واعداد تعيناتها كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور
ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجملا بيانه او حدس وفطرة انه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لانه اقدم
وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرا اي بصدق الجوهرية
عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلا
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلاث حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى
وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد
العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجزء انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا صحيح
الوجود لا عرضا لذاته فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة
فيكون مقوما لما تحتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر
جوهر باي حيثية اخذت معه ومطلق وجد كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث
ماهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع العارض ليس
امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما
هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا تنفك عنه الجوهرية على اي
نحو كان من وجوده بعد ما انحفظت ذاته من الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اي
الواقع تحت جنس الجوهر لا يمكن ان يكون جوهرا والا لزم ان يكون المركب المعلول مستغنيا عن القوام ذاتا ووجودا عن
الموضوع وما هو جزؤه مفتقرا واقدم وجوده بالطبع محتاجا اليه والعلة يجب ان يكون اقوى واكد وجودا
من معلولها ضعف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا فانما يجوز الاخذ الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي

الذي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب الاتحادي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل
الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهريا مستغني القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية
فلا يفتقر في وجوده الى ما يضمه وما يضمه وانما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومن ما يضمه في مرتبة
اخيرة ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متأخر والذات
الواحدة لا يكون متقدمة ومتأخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا ذا ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض ولا جوهرية غير جوهرية جزئه مرتبا على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد
انما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض فانما
يرتبط بغيره جزءا كان ذلك الغير ام خارجا مذ ذلك قولهم العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما
من اي جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من مقولتين وقد عرفت فساده تحصيل عرشي قد سبق منا
بما افادنا الله بالهامه وفاض علينا قلبنا بانا بينه في مباحث الماهية ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية
هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا بعرض وذلك لما اشرنا الى
ان فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصل المقسم
بل هو من لوازمه التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن
فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنها مفيدة القوام
للاجسام الجوهرية فلا يكون اعراضا بل هي على ذاتها من الاندراج تحت احدى المقولات فليتأمل فيها ونوعيتها
وكونها مبادي الآثار الخارجية بحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة في اوايل هذا الكتاب انها هي
الوجودات العينية المحصلة التي يحصل الانواع ويميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة متميزة
كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الاحاد والافراد متفاضل
المراتب والدرجات بنفسه لا بامر لحقه وتمايز الماهيات وتفاضلها انما يعتد لتمايز احاد الوجودات وافرادها
وتفاضل مراتبها ودرجاتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب نفسها
وانما يحوجها الى المادة مما يلحقها ويلزمها من العوارض المادية عند القوام بالعوارض المشخصة من الكيفية
الكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص وانما التشخص نفس الوجود لان تشخصه بنفسه وتشخص
الاشياء به كما ان وجوده بنفسه ووجود الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومشخص كما انه وجود وموجود وموجب لكل منها

باعتبار فانظر **فصل** في ان تقوم الصور الطبيعية بالجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة الجرمية يتبدل
تبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل يتقدم على الجنس وجودا فهما تبدل
المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصور
الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهري آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان
الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور
الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جوهر الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل
الاتصال الصوري بتبدل الصور الطبيعية تبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى
التي ينحفظ نفسها وتقبل حدود المختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال سواء كان عرضا او صورة يحتاج
في ذاته من تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة
ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصها والصورة تحقيقها يقوم وجود محلها الذي هو المادة
وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظ الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغرا وكبرا
فالهيولى يحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فيه نوعيتها يقوم الهيولى وتشخصها متقومة بها
وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المختلفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها يحتاج الى
الجسم فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا الجسمية اخرى ولان الهيولى لما كانت امرا
بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو ماهية نوعية
يفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زواله ولا يوجب زوال الخصوصيات
الصورة ولا نوعيتها فان الهيولى ما دام بقي مطلق الصور **تفريع** ومن هيهنا حكموا بان الشجر اذا قطع
والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية والحيوانية وحدث
جسم آخر بخلاف الهيولى الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع
على الخلاف بين جوهرية الصورة وعرضيتها وكذا ما مر في مباحث الماهيات من ان الجنس والفصل مجعول
بجعل واحد في المركبات كما في البسائط عند اتباع الاشراقيين بجعل كل واحد منهما غير جعل الآخر والتزموا
ذلك مع انضمام الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود فلنا نعود ان الشجر اذا قطع زال
عنه الفصل الذي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد

اسمعنا الشفاء بتحقيق هذا المقام هنالك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود
الصورة الجسمية قد مضى من الاصول ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبيينا آخر فنقول انه من المحال
ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار مطلقا امرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على
مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما اما على
نحو السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يوجد الا الهيولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا يوجد الا في الذهن
ووجوده كذلك لا يكون الا في العقل كما علمت انه لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف منها الفرد بالنوع وما
يقتضيها من الصور المخالفة الحقيقية فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا
سابقا عليها وان لم يكن سبقا زمانيا بل يكون سبقا بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومحال وجود ماهية صفة
الا مقترنا باحدى الخصوصيات لا مجردا عنها ولا متقدما عليها اصلا فمحال ان يكون الصورة الطبيعية متأخرة
عن الجسمية ولا ان يكونا متكافئتين من غير تقدم وتأخر لاحديهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يتقوم الهيولى بالصورة
الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة البسيطة لا
يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في حيز واحد كما
ان يقوم معنى واحد بجنسه فصلان منطقيان وليس الحال في الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال لانهما
لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية
فيتنوع الجسمية تنوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية يتقوم في الوجود غير الجسم الذي
يتركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد والماهية وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم
معنى الشيء الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متحد مع هذه الامور الثلاثة الهيولى والصورتين اتحادا بالذات
لا بالعرض فان تركيب الجسم الابيض من الجسم والابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد
الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة او الكتابة بخلاف حال الهيولى مع
الصورة ولهذا يكون الاتحاد هنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو
اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يحصله نوعا طبيعيا ذاتيا واتحادهما
يقومه نوعا خاصا تام التحصل والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة مما ينضاف اليه

امر يحتاج الى الكتابة في تحصله نوعا بل تحصله ايضا فان الانسان ما لم يتحصل تحصلا معينا لم ينضف الى الكتابة ولا الى البياض
وغيره من العوارض المتأخرة فقد ثبت ان المعنى الملتئم من الهيولى والجوهر الاستعدادي فقط وجوده كوجود الجنس في انه
يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا
في الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج بل ناقص
الوجود يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا تترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا الى
ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا امر بعد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك كان يجب ان يحصل الجسمي
هو احدى الصور الطبيعية والمحصل الشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على
الجسمية تقدما بالعلية وعلى المركب من الثلاث تقدما بالطبع او بالماهية وههنا شك مشهور وهو ان الهيولى
امر واحد فكيف اختصت ذواتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد تراءى ما يشبه هذا السؤال وهو
ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشأ اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصور عليها بعد اتفاقها
في الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما ينفسخ به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية
وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي
هو محمول على سائر الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانما يتحصل بفصول ماخوذة من الصورة في
يكون في كل منها بمعنى آخر واما الاختلافات تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها وجهاتها بالجعل الى مباديها
الوجودية لا بصورة وفصول اخرى لانها امور بسيطة غير ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة
فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتأخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة ونعت ووصف
ذاتي ومع ذلك ثم ان ما يختلف من الجسمانيات والجسمانيات اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالفصول والصور كسببا
الاول الاجسام واجسامها المختلفة وهي العناصر طبايعها النوعية فالامر فيها واضح لعدم تقدمها ذاتا
ولانها انا على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى فانها واحدة بالنوع بل الجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعم قوم ثم
يتصور بصورة بعد صورة باستعدادات يلحقها ويختلفها من جهة ما الحركات الدورية كما ينكشف في
مواضعه ان شاء الله **فصل** في ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في الحقيقة من الاجرام بل الصور والقوى لا
يجوز ان يختص في الجسم بمقدار منه غير منقسم منه كنقطة او خط او سطح بل يكون شائعا فيه اذا كانت حالة في الجسم بما هو جسم اي في تمام ذاته

المتقسمة اذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لأن الجسم كما لزم ان يكون لها الطلعة وجود منها من نوع الجسم فلا
يكون فيها بلد هف ولان من الاجسام ما ليس له حد خط او نقطة كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي المتعين
فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة في تلك النقطة او في ذلك الخط لكان وجودها
بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فيؤن وجودها ليس في امر غير منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من
لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارنت الجسم امور لا يصح ان لا يوجد له المقدار
والوضع وما يجري مجراهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالابوة و
امثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور
للوضع والمقدار وما يجري مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما اشبههما اذ ليس نسبة الامور اليها
حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم وما يقوم به فان يرتفع بارتفاعها الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع
مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في القوى والصور مع الاعراض الموجودة في الجسم كالابوة ولو اذ
لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب انقطاع ما يؤثر فيه ولا ترى انه اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل الجسم لم يبق
الجسم ولا القوة الموجودة فيها والعرض الموجود فيه واذا عدم نصف المقدار بعدم نصف السواد ولا كذلك السواد
مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة ولا اذا علم نصفه عدم نصفها تلويح مشرقي وقد انصبت
هٰهنا اليقظات للوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او بعين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان
حقيقة العدد التي هي الانفصال وقوامه هي نفس الانفصال والوحدات لا امر يعرض الانقسام اليها وحقيقة الزمان هي
سيجي نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي
بعض الاشياء تقابل الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والاول كما عدد
فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص كالفلك
والحيوان مثلا فان لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما
ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا يقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فانه
من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يتجزى لكن اي لحاظ النفس وكذا نفس الحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يتجزى حيوانين
اثنين وانما له جسمية كل منهما قابل لان يصير جسمين لا يتجزى بالجسمية لا بالشيئية الحقيقة التامة لا وجه فعل

الكثرة

الكثرة وتمامها عين الانقسام من جهة انها من الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام
وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى فكلما كانت انزل مرتبة واشد التصاقا بالجسمية واقرب
الى المادة الاولى وابعد من وجود الحق وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد من التمام وكلما كانت بعكس
الانقسام عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع من قبول التفرقة والانثلام والصق بعالم الصور المجردة من الابعاد والاجرام
وكذا الحكم في الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد من الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة
بل نصيب كل منهما من الوحدة والتمامية بحسب الواقع واما فيهما فليس لشيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقابلة والانتساب
فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم لشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير
موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك الحال مثل السواد والبياض واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد
على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم لها اجزاء
بحسب اجزائه الشريفة من اجزائها في الشريف من اجزائه كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزائه كالعقب
والعرض هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدارية فليس ان لها من النفس الا قوة
متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكما ان ما في السماء بالطبيعة القوة في بل المقامية ان الحركة ما هي فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض وما هو كالالة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذوات
النفوس وهي في البسايط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل لها
حكم ساير القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او
مباشرة لتحريكه او تدبيره فليست هي ذات تجزي من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها التي
قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسام
فما اشبه حال النفس بامر مركب من مادة وصورة او حيوان متألف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما
قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة
الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات ورب حيوان كالحيات اذا جزي بقسمين توجد
[بعض] في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة نماء نامية كما يوجد في كل من قطعتي الاشجار قوة نامية تظهر
فعلها عند الغرس فصل في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكاينات قد علمت فيما سبق بعض الاسباب
القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة والجزء البحت وفي كلمتنا الى اثبات السبب الفاعلي

الفاعل للاجسام وستعرف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية فهي اسباب
فاعليات لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يتم حصولها
بذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مقارنين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على
تمامها اللائق في اول تكونها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع
ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قابلة فان من شانها ان يوجد
لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته
فالذي له بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له بحق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد
لوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة
بصورتين متضادتين في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بابداع
الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود الفاعل
الاول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها
في المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعاقبة لوجود صور بعضها اضداد من تلك الكثرة فقد
بلطيف حكمته حركة دورية وزمانا غير متناه ومادة مستعدة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الامور
الازمنة فيوجد هذه ويبقى مدة ما محفوظة الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى في القسمة ثم يفنى وهكذا اذ ليس وجود
احد الضدين اولى من وجود الآخر ولا بقاء اولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء ولما
لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون عنده شيء ما للغير وعند غيره شيء ما له
فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصل الى صاحبه فالعدل فيهذا ان يوخذ مادته فيعطى لغيره ولذلك ان يوخذ
مادته فيعطى لهذا ويتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توخيه العدل في هذه الموجودات لم يكن ان يبقى
الشيء الواحد دايما على انه واحد بالشخص كما قيل شعرا: ازان سرو آمد ابن كاخ دلاويز ::
كه چون جا كرم كردي كويدت خيز :: فجعل بقاءه الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة
الاولى والحركة الاولى والزمان التي بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص
ذلك النوع مدة ثم يتلف فيقوم مقامها اشخاص آخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام

الاشخاص

الاشخاص التالفة اشخاص اخر ابدا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله ولذا فصل في الاشارة
الى الصور الاول وما يتبعها والى نحو بقاء الفاسدات بينها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هو كائنة
من اختلاطها فمنها ما هو من اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هو اقل اختلاطا تركيبا واما الاسطقسات فان المختلف
التالف لكل واحد منها هو من خارج فقط اذ كان لا ضد له في جهة جنسه واما الكائن عن امتزاج اول تركيبا فان
المتضادات التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك المضاد المفسد له قوي واثر ضعيفا قليل التاثير
لا يتلفه الا بمفسد من خارج فصار المفسد له انما يقوم من خارج واما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط
اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها تكون تضاد المختلطات فيه الظاهرة واقوى المتضادات فيه قوي وابلغ
لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة فلم يمتنع ان يكون منها التضاد والتفاسد فيكون المفسد المتلف
له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه
دايما مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارج فقط واما غيرهما من النبات
والحيوان فانها يتحلل من اشياء متضادة لها من داخل واشياء متضادة لها من خارج فلذلك كانت شيئا من هذه
سعلق عناية الله بان يبقى صورة مدة ما اعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دايما ويكون ذلك شيئا يقوم
مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يتخذ بدل الجسم جسم آخر يتصل به فيخلع من ذلك الجسم صورته التي كانت له
ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصور بها قوى اخرى هي الغاذية وما يخدمها
ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب بدل ما ينقص شيئا مما يضاده فينخلع عنه تلك الصورة
يعتد بها اثر ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك
الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة ان يرد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام التي يتلفها الداخل واما ما يتلفه
الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها في نفسه لقوة النشو والنبات فيخرج الاوراق للصيانة من الحر و
البرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها من خارج جسم متصلا كان او غير متصل اما
المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات واما المنفصل فكالآلات
والآلات الحربية للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى الا بالنوع لا
بالعدد فلما لم يمكن ذلك احتيج في ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص غيرها يوجد بها الواحد النوعي الى قوة اخرى
تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة بخبر الصورة السابقة بالعدد

لينحفظ بها ما بامثالها النوع بتعاقبها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذا مقام تفاصيلها وموضع
مباحثها من ذي قبل انشاء الله الحكيم **الفن الخامس** في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل
التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير دوام ولا ابقاء وكنا قد احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه
وسهلنا سبيله لمن دقق لما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل
واحكامهما واحكام الحركة والسكون وتحقيق وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة
المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة في الجوهر والذب عن الاعتقاد الجوهري في الجواهر المادية
لكنا نريد ان نذكر هيهنا نمطا اخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه غرابة عند الذكر في اذهان
الجماهير وجيد من المشهور عند الناس من ان الفلاسفة كانوا يوجبون القول بقدم الاجسام سيما الافلاك والكواكب
وكليات العناصر فلاجل ذلك تداسا في الطعن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بقدم الافلاك ونحوها
ثم هذا الطعن يتوجه الى المتاخرين لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل الينا من
ماثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم وقدم الافلاك ونحن نستطلع
عليه من اقوالهم سنذكرها في هذه الفصول **فصل** فيه لامعة عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان
ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم على ما هو به انما الغرض فيه ان يكون العالم كله خيرا وسعادة من الحق
الابداع والايجاد بجود البارئ ورحمته وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومناه وبلوغ السافل الى
العالي وتسويق كل مادة بصورتها الى تفصيلها وتصيرها افضل مما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المتحرك
الطبيعي الى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها
وهو غاية النفس كما ان الباري غاية العقل ومعاده ومنتهاه وعنده ذلك الراحة الدائمة والطمأنينة التامة والخير العظيم فهذا
هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام وسائر الاستحالات والانقلابات
وفي انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحي والانباء ان الغرض كما ان يصير
العالم كله خيرا فيزول منه الشر والنقص ويعود الفائت منه فيصير لاحقا آخره باوله ويتصل طرفاها نهايته
بمبدئها فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى ويمحق الشر واهله
وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من
هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها متوجهة نحو الدثور والفناء لا تحفظ لها من الدائمية والبقاء

فاحفظ

فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون **سر اخر** في ان الاشياء في عالم الطبيعة وتوجد
وفقا لما ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان البهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها
الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فاليها مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا تشرع
تلك الصور بموادها بقواه الحسية وتتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما في الطبيعة فهي من النفس اليها
نزلت اليها فاذا الطبيعة شوبتها وكدرتها لما امتزجتها واختلطت بها اذا كانت دونها في الرتبة وقد تبين ان الوجود
لكنه ممزوج بالاعدام ومختلط لبه بالقشور وصفاؤه بالكدور فتمنيت تلك الشوايب لحكمة شرور وبا لاها كانت نحو
الخيرات وحصلت من ازدحام الاشياء المتضادة المخالفة بعضها البعض من الشرور والنقايص والآفات والمحن ساير
ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو محل تسمية عالم الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك
او على نعت الانفصال الانفكاكي كعالم الاسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم آخر وهو
هناك اكمل وجودا واتم واقوى واشد واعلى والذ واصفى كيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص
ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله
وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقي يتعذب بمفارقة ثلثه وينبذ لا عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى
دار النعيم او يهوي الى مقره في الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى **سر اخر** فيه انكشاف لما سردنا عليك بيانه واوضحنا برهانه
ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية قابلة للتلاشي وتضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال
نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام
ان تذوب وتذبل وتضمحل ذواتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس لطاعة الامر الالهي وهكذا
شان كل سافل بالنسبة الى العالي ودأب كل فرع بالنظر الى الاصل وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو
تاملت قليلا لوجدت ان النفس التي وقعت لها ادنى ارتفاع عن مقام الطبيعة وتجرد الحس
فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة الى الرجوع اليها الا انها مجبولة في جبلة البقاء والتفاخر
على انهم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس
البشرية بل الحيوانية يشتهي ان يكون امير قومه وسلطان بلده ورئيس اهله وهذا شيء
مركوز في جبلة كل ذي نفس اعني الارتقاء الى مرتبة العقل واشتياقها اليه اكثر من

اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء الدنية والشهوات الخسيسة ان لم يعقلها عايق ولم يخرجها عن
من فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها
اذ كانت معالى الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة لان النفس اذن مجتهدة دايما في طلب البقاء
كما يعلم من التجدد والزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فبهذا الاجتهاد الغريزي الذي
وصلت الى مرادها وهو مقام العقل فتخلت عن الطبيعة والتحقت بالعقل وقد علمت بما سبق منا صحة اتحاد النفس بالعقل
وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هويتها من تحقيق القول
كما مر بيانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قوامها بالنفس كما ان قوام النفس
بالعقل وقوام الكل بالحق القيوم ولاجل ان قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تغتر بالفناء والاضمحلال دون
النفس صارت جذابة للنفس اليها ومترقية عنها خايفة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل
مخافة ان تبطل وتمحى وهذا ايضا لحكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان لتعمير عالم الطبيعة
الى ان يقضى الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم الطبيعة وما
هنالك وهم وتخيل ولذلك تقول لم وجب له نور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمنزلة النفس كما يلحق النفس
بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمى لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين
لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير
ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون حقيقتها مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الجنبة العالية والاخرى
لاحقة لذاتها وهي الجنبة السافلة المضافة الى امر متجدد فاذا اسقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى منبعها الاصلي
وحيزها العقلي واما الطبيعة فهي بساير قواها وما هي ناشية من عالم البقاء والثبوت متعلقة بمحل التجدد والتبدل
فلا هوية من الامور العقلية غيرها فيها ولا اشتياق اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من الجهة
العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها
وجودا ويحصلها تشخصا في ابني جسمانية الكون وكل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له ولا
ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا يدوم
وانها لا يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتقي
عنها وتخليها لا شامخه ومعايبها واما اهبطت النفس اليها وابتليت بها للعصيان و

نقصان

نقصان اعترانها في النشاة الاولى وخطيئة صدرت منها في مبدأ الوجود واول الولادة فاستوجبت الوقوع في
موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرايم فتخرج عن ذلك
عن السجن الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى بعد خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا اخرج عنه المسجون
لم يبق له بيت مغلق بابه ولا ابقى حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادق عليه وآله السلام
لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواصبة زوال الطبيعة
وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن واجب في
الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سماوية او ارضية اذا استحالت وذهبت تخلت النفس لخراب البيت تخلت كما
قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت فان الانشقاق
للسماء اشارة الى فناء طبيعتها عنه ما رجعت نفسها الى ربها واذنت داعيها وهو مفاد قوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل متحرك جسمانيا كان
او طبيعيا ونفسانيا يسلك الى الفناء بل كل شيء هالك الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان واعلم ان الغاية
جل ذكره وفاعل كل شيء فقد مر في مباحث العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء ترجع
الى فاعله بوجوه صحيحة قوية لا حاجة الى اعادتها ههنا لحصول الفناء منها بالرجوع الى ما هنالك لمن كان له
قلب متوقد وبالجملة انه جل مجده خير محض لا شر فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم و
كل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعا وارادة وبهذا امر يكون
فجملة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته وارضياته وسماوياته متوجهة
ومبسوطة كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم وقوله
وان من شيء الا يسبح بحمده ومن تصفح اجزاء العالم يجد موجودا الا وله توجه غريزي وحركة جبلية
الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء الادوم والشرف الاقوم وتخلصا من الوجود الانقص المشوب
بالعدم والفساد وهكذا فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه وهذا
المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان
وفي الكل منكشف بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا من البرهان المشار اليه من ان الوجود
خير محض مؤثر لذاته وبما ذكرنا ايضا فيما سلف ان العلل الفاعلية لا تفعل شيئا لاجل السافل الا لاجل العالي

او لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواء حتى ان النار لا تحرق شيئا كالحطب مثلا لاجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا
يرطب شيئا كالثوب لاجل ان تبل بل لاجل ان يحفظ كل منهما ذاته ويحفظ نوعه وطبعه وكذا النفس لا تدبر البدن
لان يصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ليستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كمالها او يصل الى غايتها وينال بغيتها
وشهوتها فكل موجود سافل الطريق الى كمال العالي به كالطبيعي او ارادة وكل من تصور فخر نوع من الكمال الالهية
يتوجه اليه ويطلبه او يشتاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة
الاشياء لو لم يكن لها غاية ذاتية وغاية ضرورية لا تعطلتا لكان ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ولا عبث
ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان
اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في المكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان وجد المقتضي ورفع
المانع والقاسر حصل المقصود والغاية ولا مانع ولا قاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم
كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة الا انها
ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث
العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا دوام ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في غير
الفلكيات واما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى حالها من العود بمقاماتها اللا يقفلها الوصول الدائم
الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل ان وصول تدريجي الى مقصودها من جهة
نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية الطبيعية الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية اخرى وهكذا الى ما
شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا
فنقول ان لكل طبيعة حسية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي هي المثل الالهية
والصور المفارقة وهي صور ما في علم الله وكلماته التي سماها افلاطون وشيعته
بالمثل النورية وهي حقايق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل
الى المثال والشبح وانما هي تكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها
وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا تخرج من القوة
والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها
وتشخصها الزماني لا تصل الى ما لها منها شيئا فشيئا على التبادل حسب توارد الاستعدادات

الزمانية

الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة منها
شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها
متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات والمثل النوريات
والعلوم الالهيات فهي ابدا متصلة بفاعلها وغايتها ما لاحظتها الا باريها مستغرقة في بحر الالوهية
مطموسة في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذواتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجود
والقوة لا يباين الفعلية والنقص لا يخرج من التمام فهي ابدا ساجدة لله الذوات في ذات الحبيب لا يلتفت لا فرق
بين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولا مجال لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده وهم اصحاب
الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم الاستكبار والانانية والاباء عن السجود
لان الكل من العالين سجود ركوع خضوع دوام واذا تقرر هذا فليس لاحد ان ينكر وجود العشق الرباني
المحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا دار فعلى
المحبة لا توجب الوصول والا لما وجد في العالم محب محجوب ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل
التشبيه بالمعشوق او القرب منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في فطرة
ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسب حصول ما يميل ويشتاق اليه اذا خلي وطبعه الا
لمانع خارج عن هوية ذات الشيء ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون الا
في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا توجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقتضيه بحسب فطرتها
الاولى من جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها
ايضا منتهية الى غاياتها واما ما ارتفع من الكون فالكل منه على مقتضى فطرته من غير تخلف عما جبل عليه ويطلبه
واذا ثبت هذا فنقول القائل يجوز ان يكون المطلوب منه التشبه او القرب من المطلوب منه فرجع بالحقيقة الا
ان ادعي بها نفس معنى الاضافي فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا لا سيما في الذوات العالية
كذا ان يطلبها امر وهمي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء ومطلوبه يجب ان يكون اعلى
واشرف منه والجوهر لكونه جوهرا كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لم يكن شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة
كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر جامعا لتلك الصفة الحسنية
الكمالية قلنا ذلك هو الحق بعينه لا نعني الا ان الكلام غاية الشيء انه مع كونه ملك الصفة فهو ما على غاية الخير والتمام

التي لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى
الثاني يتحقق له غاية اخرى يقتضي ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه والالتجاء اليه لما مر من انه ما من موجود
سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار ايضا في غاية غايته وهكذا الى
ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل
سبحانه فهو الواحد القهار فثبت وتحقق ان الاقدام سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده
ملكوت كل شيء واليه ترجعون حكمة مشرقية كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة ولابد لها من
لوازم عقلية وفروعات هي معها باللزوم كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا الهوية التي
اصل الهويات ومنبع كل ماهية ووجود ومنشأ كل مفهوم وماهية فاذا الذات الالهية لها اشعة
وانوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار
سماها جمهور الفلاسفة بالعقول العقالية وهم المشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول وسموها بالصور
العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور المتكلمين
بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها
وتلك الاشعة كيف يفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعته ومثال هذا في الشاهد
اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى في السموات لان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل
احياء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها وهذه الشمس غير احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور
الالهية لها اتصال عقلي بمبدعها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها انسية وضعية بالشمس فاين هذه
من تلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلام والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحناه بيانا
ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضين وما بينهما هو بعينه مذهب اهل الحق من كل
قوم من اهل الملل والشرائع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة الا فرقة من اهل الحق والموحدين في
كل عهد وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدأ والمعاد ومرجع الكل الى
سبحانه ولا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء صلوات الله عليهم وتحيته واتباعهم واحد لا خلاف بينهم في
من اصول المعارف واحوال المبدأ والمعاد ومن لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ
في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المنن والمنح الالهية واشرف الذخائر السعادية للنفس الانسانية وبها قيام العالم

العلوي

العلوي وانبهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى ومن
اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الآية وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وقدرنا على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الفرس باعاظم الحكماء واساطينهم جميعا وجدنا
من كلماتهم وآثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر ودهر على فضلهم وتقدمهم وشهدت
اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المبادي
تشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري تعالى فهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه
وافلاكه واملاكه وبسائطه ومركباته الا ان هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من اللاحقين والناظرين
في كتبهم تحقيقها وضبطها مع تسليم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمري ان اصابة الحق في هذه
المسألة واثباتها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقدسه عن وصمة التغير والتكثر من
مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال الجماعة من
الحكماء الاولين والمتأخرين لتعلم انهم قد اصابوا بالحق في هذه المسألة شاهدة بانهم واتفقوا اهل السعادة الالهية في
حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند الطائفة ثلاثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس واغاثاذيمون
ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في
صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم وكل هؤلاء كانوا
حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكماء المطلقين ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما
بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات ويسمى من البرهان كبقراط الطبيب وسمي الشاعر وارشميدس المهندس وذلك
الطبيعي وبطلميوس المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم مما نذكرها وصل الينا في حدوث العالم
الجسماني كلها يشتمل على الاساطين الخمسة اليونانيين والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلام من غيرهم من الذين
كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان حضرات الثمانية الاعاظم بمنزلة الاصول والمبادي والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم
كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا خلاف بينهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء الفلاسفة يدل
على وحدانية الباري واحاطة علمه بالاشياء كيف صدرت الموجودات وتكونت العناصر وان المبادي الاولى ما هي وكم هي
وان المعاد ما هو وكيف هو وبقاء النفس يوم القيمة واثبات القول بحدوث العالم بعد عدم واجملوا في الحكمة والعدل
عن شبهتهم وقلة التدبر في كلامهم وقصور الفهوم عن نيل مرامهم فنتهم نالس

الملطي وهو اول من تفلسف بملطية بعد ما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير ونشر حكمته قال ان العالم مبدعا
لا بد له صنعه الفعل من جهة صورته وانما بدء له من جهة انواره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم
قال ان الفعل الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات
لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث
وحيث حتى يكون هو وصورة والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين والابداع تاييس ما ليس بشيء و
اذا كان هو مؤيس الايسات فالتاييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الا
بالايسية قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صورة الموجودات والمعلومات كلها فانبعثت عنه كل صورة موجودة
في العالم على المثال في العنصر الاول وهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف فيه مقامات شريفة منها انه تعالى كان
ولا شيء معه وسيكون ولا شيء معه كما في قوله تعالى والينا الا هو ويعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود
للحق مجعول منه جعلا بسيطا وقد علمت تنبيها كثيرة من المقاصد التي منها حدوث الطبايع عليه ومنها ان العالم
العقلي بكل جوهر واحد ثابت من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء وهو المعبر عنه
في لسان الفلاسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالقلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي لو ذكرناها لطال
الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات هو الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء
والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاح الصوفية بالنفس الرحماني فصل
نعم وكان عرضه على ما ... ومن هو من الاعاظم انكساغورس الملطي وله في الوحدانية مثل راي تاليس الا
ان في كلامه رموزا وتجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي انه قال ان الحق
الاول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الثبوت الذاتي وربما يطلق ويراد منه عدم التغير والانتقال الا
اذا كان مفارقا محضا والحركة عبارة عن الفاعلية اي الايجاد اذ ربما يعبر عن الوجود بعد العدم وحكي عنه فورفوريوس
انه قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع للكل لا نهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية والصور
اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه بالجسم تنزيها عن ... ومقومه ومصوره
لا يبعد ان يكون عني بالهيولى الاولى المتقومة بذاتها من الجوهر الاستعدادي مطلقا وهي المبدأ القابل
للكائنات ومنها القوة الغير المتناهية للانفعال كما يكون بها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعال وحكي

عنه

[illegible]

عنه ان الاشياء كانت ساكنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط
ثم من متحرك وساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الا
ستقامة وكل هذه بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات وحكي عنه ان المرتب هو الطبيعة
وربما يقول المرتب هو البارئ اقول قد علم من الاصول التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكرناه فقد يكون وجه
عنه ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية ومن الحكماء
انكسيمايس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد من اجل انه سفل لتلك
العوالم ونقلها ونسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من
قبل نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا
صفى الجزآن عند ذلك اثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور
لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد
كانت صورته في علم الاول والصور عنده بلا نهاية قال ابدع الواحد بوحدانيته صورة العنصر ثم
انبعث منها بدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار و
اصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة
بلا زمان ولا يترتب بعضها على بعض غير ان الهيولى لم تحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان
فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده
ونفاده واضمحلاله والدثور وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير
لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شانها القوة
والاستعداد وقبول التغير والتجدد لصور والاجساد صورة بعد صورة
ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤسا
يونان كان في زمن داود النبي عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف الى لقمان الحكيم
واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من الا
سطقسات الاربع وانه ليس وراءها شيء ابسط منها وان الاشياء كلها منه بعضها
في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو قول ... ولكن اقول له وجه صحة اشرنا

ترتيبا

وبقيت مظلمة صح

اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية فانجر تشبيهه ولكن العناصر فيها
على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء
الكاملين وانما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة
مائية بالفعل الا انها اختفت من الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من التبريد و
الترطيب وغيرها وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم محلا من ان ينسب
عليه مثل هذا الرأي بل المراد شئ آخر مرموز يفهمه ذووا الاذواق دون الجماهير من الناس ومما قال ان
قبله في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبثت بالطبايع
والارواح تعلقت بالشبابك حتى تنتسب في آخر امرها الى النفس الكلية فيتضرع حينئذ الى العقل ويتضرع
العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل
نورها فيستنير به الانفس الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يرى الجزئيات الكليات
فيتخلص من الشبكة فيتصل بكلياتها ويستريح عالمها مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على حدوث هذا العالم ودثوره بكليته اذ قد
بين بالبرهان ان وجود الاجسام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجزئية متقومة
بالنفس كما نص عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث نبه الى ان الارض ذات حيوة
ويظهر ايضا من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية
وحققه العرفاء الالهيون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعية التي للكل تا
الى الله تعالى تبسط اذكره حيثما من الشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وتبيين معاد الخلايق الى
المبدأ الخالق والقيمة الكبرى المعجبة لهذا الكل بحوادثه والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن
تلامذته فيثاغورس وكان في زمن سليمان عليه السلام فاخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل
ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة
والتصفية الى ان سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ من حركاتها ولا رأيت
ابهى من صورها وهيئاتها ونقل عنه انه قال ان العدد مبادي الموجودات وانها هو العدد معروف عند القوم ونحن قد وجهنا قوله
ان المبادي هي العدد بان معنى ان كل موجود بنسبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن الوحدة فهو
انقص

فهو انقص واخس وكلما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل له قلت بابطال العالم في الحقيقة
بلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام متين في غاية البلوغ والافادة و
كانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على ان حدوث العالم وعلته ذاته وزواله ووقوعه وكذا دل على
جائزة على وقوع القيمة الكبرى كما علم من كلام ابناذقلس وكان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على
مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف ولا يمكن النطق ووصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن همكم واجتهادكم
بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفساد والدثور وتصيروا من ذلك العالم حسن كله وبهاء كله وسرور
كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذاتكم دائمة غير منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل
للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فبدايته من عدم وانتهاؤه الى عدم ثم ما يدل
على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حرينوس ويثون الشاعر متابعين له على رايه في
المبدع والمبدع وانهما قالا ان الباري تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع ما تحتهما بتوسطهما
تدريجا ابدا وما ابدعهما لا يموتان ولا يجوز ان يلحقهما الفناء والدثور اقول معنى كلامه ان هذا العالم
قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا لا يوجد منه شيء الا
وينعدم كالحركة بحيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان
ببقاء الله لانهما مطويان تحت سرادقات الجبروت لا جهة النفس المتعبدة التي تلي الطبع فهي ايضا د
ثانية ومن هؤلاء السادات العظام والآباء الكرام سقراط الحكيم العابد الزاهد من اهل اثينية كان
قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد
ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق والاعراض عن ملاذ الدنيا واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا
في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجوا ملكهم الى حبسه فحبسه الملك وسقاه السم وقصته
ومن جملة اعتقاداته ان علم الله وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت
متناهية فلزم علينا ان نقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نقل عنه في تحقيق متناهية فقال انما تناهيها بحسب احتمال
القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود فلما كانت المادة لا تحتمل صورا الا متناهية فتناهت الصور لا من جهة
بخل الواهب بل لقصور في المادة ومن هذا عرفت الحكمة الالهية ان هذا ان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الا

انها الابقاء ونمائها في اخرها الحس محوامحاوان لم يسو بقاء الشخص في نفس الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
بتجدد امثالها استحفظ الشخص بقاء الآن وتبقى النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ العقد الا بحسابها بهذه الحكمة وقفت
اوطابنا بنعم كل حمدا قوال ان كل مع دوال ما محمد وث كل شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جسمها مادته هيئة
القوة والعلة وعن عدم احتمال المادة الدينية الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فيهما بل القوة الدالة
من حيث هي ما ابقاها الشخصية واما بقائها وهي ما يجب للهيئة والنوع فليس في ذلك بقاء بالعدد بل المعنى المعدد بالعلم فانا نعقل
علو ان الهيئة غير موجودة عندنا والمجعولة للذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما قد وقفت ابتداء ان العدم
والحدوث ثم يراد بها صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا نعلم بل يكون مبهمة
واحد قديمة حادثة بحيا ومعد دا ومن محصولات الكلية الحسنا اسوية افلا طون الحكيم المعروف بالتوحيد
والحكمة يحكى عنه قوم من شاهده وقد ذكره مثل ارسطاطاليس وثنا فرطيس وطيماوس وانه قال ان العالم تعالى
مبدعا محدثا ازليا واجبا مقابلته عالما الجميع معلوما انه على نعت الاشيا الكلية كان في الازل وهي كين في الحدوث
دسم ولا مطلق الامثال عندنا لها وما كلا بعد نا ه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي ويعنى الدهر ونبت
لكل موجود شخصاني علما او رتبة ثلاث الاشخاص المثل الالهية والمبادي الاول والمثل عنده بسائط
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي في ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك جميع
الصور المحسوسة المادية ولهذا قال لو كنا في هذا العالم انا والموجودات في ذلك العالم فلا يد بقاؤها فيه موجود
بناءه به من خاص افاضها قولا ونحن قد احيينا بعون الله تعالى رسم في القول بهذا المثل وحكما بمعانيه
وقويت ابنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيلها بطلنا المعترض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه نكل
من اتى بعده الى يومنا هذا نقربا الى الله وتقرب الى ما ذكرنا منه فحمل الازلية قال تعالى انما كانت هذه الصور
موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول والعقل
عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور معه ازلية في علمه لم يكن يبقى ولو لم يكن ذا حدة بدوامه لكانت بدثر
بد ثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صارت الصور
الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية في
ذلك العالم من جهة الحرق فعادوا يخاف التخلف عنها فلما واذا انقضت العقد على ان هيبتها
في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا ونشاهدنا الجنس جميع المحسوسات وهي متجددة محصورة

بالزمان والمكان متكوثرة منعقلية انتها اقول فقد افادت كلمة الشريفة النورية اصولا حكمية شريفة
لطيفة منها حدوث العالم المبني بجميع صوره ولو اضعه على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة
متعلقة بالهيولى في معدن الهيولى شانها الدثور والعدم وان الصور شانها التجدد والحدوث
شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من المبادي كما حكى عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم من المبادي
بمعنى ان كلها هو نمائه في الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمه السابق مقوما له
لوجوده الاخير وزوال الوجود الصور السابقة مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدما
العدم من المبادي بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر يتدرج الوجود يكون لنفس هويته مقومه
بوجوده العدم ويتوقف بكونه بالفساد ويقائه بالزوال ولهذا يتصف وجود كل فرد منه او جزء بعدم
سائر الافراد والاجزاء ويستلزم فقده كل منها فساد سائر الحدود والكل منه تغيب عنه الكل في الكل ماد
لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء منها عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة
معقولة من نوعها هو صورة ذاتها او ماهيتها عند الله وهي المسمى بالمثل الافلاطونية اعني صور
علمه تعالى بالاشيا التي عجزت العقلاء الذين جاؤوا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على و
جهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما لا الى صحة القول بها في بعض كتبه ولكنها
في الكتب وكانه يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين فيها
الشاهد منها انه ما بين هذا الصور والمثل والاكوان الدائرات راجعة الى تلك العقليات صابرة اليها متحدة
بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس وكاتصال الحواس بعقولنا مع احداها ذاتها والنوع باقية
وكاتصال البدن بالنفس حتى بها وجوده وجود ها وفقد ها فقدها مع ان البدن يتملك بتحليل الحرارة فيه
وغيرها والنفس الكاتبة ثابتة وذلك يستدل له بالخوف والرجا الناشيين لبعض الصور والحيوانات على بقائها من
جهة اتصالها بالجواهر العقلية الباقيات عند الله تعالى فعلم ان هذه الاشياء المحسوسة باقية عقلية و
بالجملة فدل هو وجعله الحد الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات
العالم الثابتة لها كما فعلنا سابقا وهي احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام وكذ
اوثق البراهين اقتضاه الحد الوسط من غاية الشيء ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها
صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علومه ومجده بذاته لذاته في تلك الصور ولا

[illegible]

[illegible]

ولا يلزم من ذلك نفي القدم مما ولا اسنكه الله نفسه في ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات
مستقلة مباينة الوجود من وجود الحق ولا متميزة الهوية عن الاحدية الا في ذلك الا انك قد علمت
انها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذواتها باقية
بهذا المعنى قال الشيخ اليوناني في كتاب المبدع الحق صورة ولا حلية ولا حق لكنه فوق كل صورة وحلية
وقوة لانه مبدعها فقال ليس لكلمة الاول شبها من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه وقد
صدق الشيخ في قوله لانه الواجب في لسانها الثلاثة اشياء هي الاشياء كلها وليس فيه شيء ما بجهلها بعينه ولا
يشبه شيئا منه فلذلك صار محضا يعني في انه الصور والعاليه والسافله فالعاشق مجرد من قبله
البدو يكون معدا نقص الفعل قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه
كما ونقل عن افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانها اذا ثبت حادث فقد ثبت
الاولية للكل وامتنع ما نفت الكل وقال ايضا ان صور الاشياء لا بد ان يكون حادثة ما صورتها
وعنصرها فاثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم فهذا مما لا صحة له فان الدليل
فليس بنا دهما قياس حكم الكل المجموعي بحكم كل فرد فرد بل برهنا ان الحدوث للمكان هو المسبوقية بالعدم
فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كلي
من اجزائه لانه مسبوقات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر بين الجمهور
من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب النقص في التعاقبات الى غير النهاية فهذا من ضعف القول
لان تقع مثل هذا النقص ليس الا لمجرد الفرض فيتخيلون تحقق في الواقع بين المتعاقب فالواقع لا ترتيب
الا منشاعيا والترتيب بين شيئين او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معا وقد علمت
ان المادة لا تحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية اذ لا اجتماع لها في الوجود بل التعقل
كما في الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها وكالحق الجمال انما يكون بحصول العدد ان نعم
المتناهيه وكل العدد الغير المتناهي في نسبة البقاء والاستمرار بلا نزاع انما هو من جهته وعرد وحدها الفعل
وهو صورة علم الله تعالى واما في نفسه فليس لاحد ان العنصر الى الحيوني امر متحصل مستمر الوجود والعدد لا
الجود كامل بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها
تعددات متجددة شخصية حسب تجدد الصور وتعاقبها فليس في عالم الطبيعة موجودة قديم بالهوية
الوجود

ومانقشت الكل وابطل صح

الوجود من الصور والمواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤال دخل طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء
الحادث وليس بباق فعنى بالشيء الموجود بالفعل وهو دائما بحال واحدة ثم يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود
الاكوان الزمانية التي ليست على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية
والعلوم القضائية التي لا تتغير وحكى عن اسقليبيوس ايضا ما الشيء الكائن فلا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني
بالاول الزمانيات والامتدادات المتجددة الاكوان التي لا يطلق عليها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود
بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة ويحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله
وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطون كان يختلف في حداثته الى اقراطيلس
فكتب عنده ما روي عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده الى سقراط
وكان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن افلاطون ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة
لان الحدود ليست للمحسوسات ولتغيرها لانها انما تقع على الاشياء والامور الكلية فحد ذلك ما سمى افلاطون الاشياء
الكلية صورا لا بتفاوت واحدة ورأى ان في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذ كانت الصور رسوما وخيالات لها متقدمة
عليها اقول قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للابداعيات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك
وما تحتها جميعا والمراد من الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو العالي من المثل والهيئات العقلية
المجردة وغيرها الا صورة فهي من حيث هي ترجع الى الصورة معنا دان افلاطون لم يعرف بها وجودا
خاصا الا هوية عددية حتى يجزم من انه زاد مصدق الحدود على المحسوسات قدم شيء من العالم الا قام من ان العالم الكلية
لا يتحقق في الخارج الا بوجود الاجسام بمشاركة الصور والدليل الصور العقلية التي يكتسب المحسوسات في عالم المفارقات حتى
ان قوام هذه الحيات بتلك الصور المفارقة لا انها فاعلها ودائمها الا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود
لها بالذات حكاية فيها دراية اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان
يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوايل واما افلاطون فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال
في كتاب طيماوس ان العالم ابدي غير مكون دايم البقاء وتعلق بهذا القول ابرقلس
وصنف في ازلية العالم كتابا بالمعروف ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان
العالم مكون وان الباري قد صرف جوهره من لا نظام الى نظام وانه جواهر كلها مركبة من المادة
والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مقاله من اصلاح

يحكم عليه بالجبرة الذاتية بين لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم ابدي غير
مكون اي لم يتقدمه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد سبقه الباري من لا نظام
الى نظام ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد منهما بذي وجود بذاته دون
الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما اذا فقدا وجب بقاعدة التامة النظير فهو اذا بفعل الابداع صار فيه العالم من لا
نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود وقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان العالم بدوا مبدا وليس له
بدو زماني اي لم يحصل قدامه عدم زماني فان خصما انتقض عن سبب اعتزاله لجنابه بانه لم يرد بذلك
الا ان وجوده متعلق بايجاد ما اراده ومما يشكل في هذا المقام قوله في كتابه المنسوب له فاذن قد تبين ان جوهر النفس
غير مكون وانه لا يموت وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه ثبت غير دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده
من اختلاف اللفظين فقال يعني بقوله انه لا يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة
ثم لم يعرض له موت فهذا التشبيه لفظ الثاني انه معرض للاضمحلال من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى
الفضيلة وان فناه مما كان لا يجوز بالبقاء الابدي لولا استبقاء الله عز وجل على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب
طيماوس فقال ان الكل وجملة الجواهر الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون ولكني استبقيكم بقولي
الالهية انتهى كلام العامري واقول منه مواضع موضحات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس في التوفيق
بين كلامي الاولين غير صحيح لان ما ذكره في تاويل الاول وان صح لكنه اذا اريد بالعالم عالم المفارقات
المحضة الا ان ما نقله عنه في تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه
ابداعه من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل التام ومجرد
الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليست المهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان فيها صرفه من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكونه جواهر
مركبة من المادة والصورة وبان كل مركب معرض للانحلال وفلك المعنى اي التعلق بالغير
لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان الجواهر المادية خصوصية في الحدوث
لاجل تركبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام ضربا آخر من الكون
وايضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح في ان الحيوان سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان
قديما لم يكن كذلك لان الفساد عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف في باب

تاويل

تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها بتبين ان المراد منه انها لم يتدرج في الحدوث وانها
بعد الحدوث في الدار الاخرة وفنائها بالحد وبقاؤها بموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية
باستبقاء الله بانها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه لما بعد الذي ذكره في الجدل
من وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر الافرودسي ان النفوس الناطقة
الواقعة بعد العقل الهيولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال الشيخ الرئيس في بعض رسائله
الى ذلك في رسائل كتبه ولعلها انها صورة مجردة حدوثا وبقاء هالك بهلاك مادة لا يجوز عليه البقاء والفناء
فيها ان الحق كما بين في مقامه ان الجوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالا له وصورة
متقومة بالمادة لم تدرج في الحدوث كسائر الصور الطبيعية الجسمية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها
في الجوهر الذي هو العقل الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء واما
بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو ابعد من وجهين احدهما الكينونة في غاية السخافة [illegible] لفظه
البيان وسياق الكلام وثانيهما المخالفة لمذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة
كما تقرر في الحكمة والتوفيق بين كلاميه في ما حكاه عن الفيلسوف فسنذكر ما عندي في التوفيق
بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الجسمية سماويتها وارضيتها واعراضها
حادث حدوثا زمانيا [illegible] ثم بينا ان العالم العقلي عظيم حقا
مشتمل على جميع حقائق ملك العالم وصورها على وجه [illegible] واشرف وانها باقية ببقاء الله [illegible]
استبقائه باهدا وفرق بين كونها باقية ببقائه ثم وبين كونها باقية باستبقائه فانه عند الله
من الصور الالهية [illegible] لها مهية في الاعيان والهويات الوجودية فصح ان [illegible]
الحسن باقية باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهوية لا [illegible]
التام فيها [illegible] حسبهم وانها وجوه ناظرة الى بقاء [illegible] انها
متفاوتة في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور بها [illegible] وهذا مع ثبوته (بقاء غيره)
بالبرهان [illegible] في العلم بكيفية الصنع والايجاد [illegible]
بالتجريد والتصفية [illegible] فالحق [illegible] في التوفيق بين
الكلامين [illegible] من العالم حيث يقول ان العالم ابدي فانه [illegible] على عالم الصور الالهية

له بقا لكان من الموجودات العالمية الثابتة وما علمه تعالى وحيث حكم بانه يكون وان الباري سبحانه من خالق نظام
النظام فان المراد منه عالم الصور الحسية لا بقا مادية بل متضطة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه
الذي اوما اليه من ان تشخصات كل من المادة والصورة مادية مسبوقة بالعدم الزماني والواقع ان المعلوم من
كلمات هذا الفيلسوف التي سنتلوها انشاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا
العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون قولا ملفقا مختلفا العقد يعيز عليه انا
لعل اسعد من بلغ مقام الراسخين ولم يدرك شيئا والطالبين الخامس ان الحكماء رصدنا في التوفيق
بين كلاميه في قدم النفس وعدم وبقا وبها ان الحاصل احدهما ان لها ان النفس الانسانية تعبد هذا
النشأة الدائرة نشأتين اخريين احدهما عقلية محضة وهو للمقربين والثانية مثالية صورية فان
ثبوت النفس عند ما حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين
واراد بعدم موتها بقاؤها بعد البدن فان كانت بحيوة حيوانية غير عقلية وثانيهما ان للنفس الانسانية
كاينا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود
آخر تتعلق بالبدن في حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مباد اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع
تحت الكون لانه صورة عقلية وحيثما قال انها مكونة مباينة اراد به جوهرها النفساني وصورتها التي
تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية مكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس
ذائقة الموت ثم الى الله يرجعون ثم الله ينشئ النشأة الآخرة فكل من كلامي افلاطون صحيح من غير تنافر وتخالف
ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاذ ابو الفضل بن عميد ان الحكماء وجميع المباد النفس والحرارة
افلاطون يزعم ان الاجرام العالية تفسد بحيث يحيوه غير معيته بها باقية بقائها وكان يقول ان الله جمع
امر هذه الاجرام الشريفة بتعظيمه وتجيده اخبر ها انه لم يخلقها خلقا يقتضي البقا لكنه امر بعد
الخلق يعاس منشيها بمصيرها باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستند
مع ذلك بان الكون والفساد يوجدان في المادة القابلة للمتضادات وليس للاجرام العالية حركتها
فلا ذوي غير كاينة ولا فاسدة انتهى كلامه في اقوال المنافاة بين كلامه وهذين الحكيمين العظيمين وقد مر في التنبيه ما سبق
من الكلام وما سيلحق به مزيد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الاول
الذي ستقفها عن قريب انشاء الله تعالى مع انه يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا فانما فيه يكون
من طبيعة البدن والفساد فقد انكشف من كلمات اهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية

[illegible]

تقديم

بتقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير قائل بقدم الحدوث الذي يجيء العالم الجسماني حشا ما حكاه من استاده
افلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فيفرق افلاطون بين العقل والحس وبين طبيعة
الاثبات الحقيقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الاثبات الحقيقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية
دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا فقال ان علة الاثبات الحقيقية التي لا اجرام لها والا
شيئا الحسية وما فيه الاجرام واحدة وهي الهيئات الاولى الحق ثم قال ان الباري الحق الذي هو علة الاثبات العقلية
العالية والاثبات الحسية الدائرة هو الخير المحض والخير لا يتبعث شيء من الاشياء الدنية وكل ما كان في العالم الاعلى وعالم
الاسفل غير خير فليس منه بل من طباعها اولا من طباع الاثبات العقلية لكنها من ثبات الطبيعة العالية وكل الطبيعة عقلية
او حسية فانها لا تكون فان الخير منبعث من الباري في العالمين ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحق
اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض انتهى كلام هذا العظيم في تأويلات
من استاده وقال في موضع آخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء العقلية والحسية ايضا
هو مبدع لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقيقية لانها مبدعة من العلة الاولى بغير وسط
واما الاشياء الحسية فهي انيات دائرة لانها رسوم الانيات الحقيقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون
والتناسل لكي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص في فساد هذا العالم
وحدوثه واما معنى ما ذكره من تقدم العقليات للحسيات وعدم تقدم الباري على الاشياء وكون الغايات
لها بمنزلة الكل والفرق بين الاشياء والاشياء فهو ان لكل طبيعة نوعية ذائقة صورة عقلية ثابتة
عند الله هي الحقيقة وهي ذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية والباري
احدي الذات نسبته ذاته الى الجميع نسبة واحدة فتبعيته ان تلك العقليات جهات فيض وجوده
ومكونات فيضه وجوده من غير اختصاص لها بواحد دون واحد فلها فرق بين نسبته الى الاشياء و
نسبة سائر العلل الى معاليلها بان كل منها يلزم معلولها بخصوصه بل هو التام للكل و
الممسك روابطها عن الانفصال والحافظ لها عن الفناء مع تفاوت مقاماتها في الوجود
والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بحفظ الامثال
والاشباه وبقاء التدرج في الحدوث وتتابع العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها
بالكون والتناسل اراد بالكون الوجود التدريجي مع تبدل الامثال كما في الفلكيات وبالتناسل

الحسيرو والباري لا يلزم الاشياء [illegible]

النعاف [illegible] على هيئة الانفصال كما في العنصريات من الطبائع المتشعبات مثل انواع الحيوان والنبات وقال
ابقلى في الجزء العاشر من كتابه لما ابدعت الهوية الاولى من الاول من الواحد الحق وقفت والتفت بصرها
على الواحد ليراه فصارت عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبدعة عقلا صارت تحكي افعالها للواحد الحق
لانها لما التفت ببصرها اليه [illegible] فصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة
فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل
ابدعه الواحد الحق وهو ساكن وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان
الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس واما النفس فلما كانت معلولة من معلول الحق
عجزت ان تفعل فعلها بغير حركة وهو ساكن بل فعلته بحركة وابدعت صنما وانما سمي صنما لانه فعل دائر غير ثابت
ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تأتي بالشيء الدائر وان كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا فاما الفاعل دائما ابدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى
ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اصنام دائرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة
فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في موضع من هذا الكتاب عند ذكر دروس المسائل في
الطبيعة وانها صنم لكم الكل وان للنفس سفلة في الطبيعة وانها يفعل ويفعل وان الطبيعة تفعل وتقبل
تفعل فانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا تقوى انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء التي
هي تحت الزمان فان الكلام من الفواعل يفعل الاشياء معا وليس في الكائنات المنفعلات ان ينفعل الانفعال
كله معا لكن الشيء بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان
يعتقد حدوث العالم انه قد وجدت منه كلمات دالة على ما اهو المشهور منه
والسنة المهجورة وغيرها نقلها عنه افلاطون واعتمد عليها الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه
قال الاشياء المحدثة يعني بها الصور والجسمانية فليس كون احدهما
احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيضا قيا عن على المادة
تقدما بان الصورة تبطل وتدثر وما فاد في معنى وجب ان يكون
لا بد و لا الله [illegible] غاية وهو احد من الجانبين مادل على ان حالنا جاء به وعند
مع ان الحركة حادثة لامن شيء وان الحامل لها لا يخفى القاف عن [illegible]

اباها

اياها وهي ذات بدو ويدل على ان صاحبه ذو بدو ونهاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدو له
ولا نهاية لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فكما فعن ابخت الجواهر والصور لم تزل الا في حيز لان الاشياء لها دثور الصورة
التي بها كان الشيء شيئا خروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون
والفساد ويدل على دثوره وحدوث احواله ويدل على ابتدائه ونهايته جزئه ويدل على بدو وكون وجب ان قبله
بعض ع في العالم قابل التكون والفساد وان يكون كل العالم قابلا له وكان بدو بقبل الفساد والفساد استحيل الى الكون
فالبدو والنهاية يدل ان على مبدع وذكر انه قد سأل بعض الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يزل
ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال الجائز عليه لان لم تقتضي عليه والعلة محمولة فيما هي علة له فهو محمول
فوقه ويلبس يلحق ذاته العلة فلم علته منتفية فاعما فعله فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل لانه جواد لم يزل
فقال معنى لم يزل انما اول له وفعل وفاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وما اوله فالقول باذلت قال
متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله يبطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد وانتهت
كلامه الشريفة الموزونة ان اول النظر ومعاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين ان جاء والمراد بعده [illegible]
والمتقمص بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق وان غير تقوى لا في
ذاته ولا في ارادته واضافته تقصير وقد يكون في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة
لعلها تخفى على بعض الناظرين ويقصر الى التفطن بها الا ان شرحها يقتضي الكلام فيه فقوله فيكون احد الاحوال اشارة
الى ان الهوية الثانية لا يبعث خلقه لا آخرة وحيث تحصيلها لا لأن علته الفلك والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود
متقوم به فكل ما يكون منفذه ما انفصل من شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له
بدو لان الدثور غاية الشيء المتحدث والمستوية بالعدم من جهته دثور الشيء ونهايته الى الغاية
وشبه ان يبدو الشيء يجوز نهايته فما كان في نهاية العدم كان بدوه في العدم مثله وكذلك ان تقول كيف
يكون الشيء نهاية قلنا الا لما لم نهاية بالعرض كما انها مبادئ كذلك بمعنى انه اذ انتهى الشيء الى غاية ذاتية
هي كمالة تنقى هويته ان انتقضه وكذا القياس عند البادي وقوله ان الكون حادث لا من شيء اشارة الى تعبير

التميز بين ما منه الشى وما به الشى ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشى يجب ان يتقدم عليه
الشى وما به الشى يجب ان يجامعه لان الاول سبب وما فيه معه هو الاخر سبب ذا فى مقوم فكل حادث يجب
ان يكون بعد وقته بشى لا من شى فقط اذ معنى التعاقب الزمانى ان الذى يتوهم انه منه حدث غير الذى به حدث
لان ذلك قد بطل عند حدوثه بل لان عنه انتهى يكون الباطل سببا محصلا للشى فكل حادث يفتقر الى موجد يكون
تحت زمان وان كل ما من شانه يوجد الشى شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا فشيئا كذلك ينعدم شيئا فشيئا فهو ابدا
لم يخرج عن ما بالقوة وما بالقوة لا يمكن سببا لاخراج الشى من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على حدوث لا بدء
له ولا غاية لكنه خارج عن افق الزمان وقوله وواجب قبل بعض ما فى العالم الكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له معناه ان الكل انما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه سيا كان الكل اولى بالفساد والحدوث
بعد العدم وهو ظاهر بينا والكل الذى كل واحد من اجزائه يكون فاسدا فى الكل والجزء الزمانين فان وجود الكل
الزمانى هو بعينه الكيفية التى بها يجامع وجود الشى من اجزائه حتى فاذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود
الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا فى العدم فلا كلية لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هو فاسد وذاتى
بعدم كل جزء وبوجوده وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود فى الدهر فجوابه ان لمجموعها عدم فى الدهر لعدم اجزائها
لان كل جزء كما انه موجود فى وقت فكذلك معدوم فى وقت بل فى سائر الاوقات كلها فى الكل معدوم فى جميع الاوقات
كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل القار من ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله ومن بين ذلك اقول
له ومن فعل تقتضى ارادته ان يفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التاثير التدريجى دون الابداع ومنه
ان وجود الصور الطبيعية تدريجى الحدوث والفعل التدريجى لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل
بل وجوده بتجدده والمدة كونه ينتهى فساده وقوله يبطله ليس عن الصيغة التى يحتمل الفساد اشارة الى ان
لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتصل بها وتتحد بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن الباري
الصانع ولمية بطلانه وفي ايضا كلام كيفية ابطاله فلا و في المرادين السجل كما مر نحو كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين
وذلك لان البارى عز اسمه محرك الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فالحكيم مختار في فعله صنعة كل في العناد
ومنعتها ومن اجل الغاية السابقة يفعل ما يفعله بتسطيح الاسباب وتنويع الحركات وكل حركة فاذا بلغ فعله الى غرضه يقطع ا

التيه وامسك عن العمل بالفعل فاذا كان محرك الافلاك بان الله وموجد الانيات الزمانية
بالارادة مال غرضه فى تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها وادارتها وكما امسك محرك الافلاك
وشوق الافلاك عن الحركات والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن السير وخرب العالم
وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والحرث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة
وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التى هى صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انعدمت انعدمت الاكوان
الاكوان وقامت القيمة فقد علم بما ذكره خراب هذا العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين
ان فى هذا الملا لقوم عابدين وهم وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعلة لم يبلغ الى
غرضه ولم ينل بغيته فيتاح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل ايضا
ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا فى جبلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك اللهم الا
ان الفاعل يقصده ويصل اليه بمجازفة اوقسرا وشى منهما لا يكون دائما ولا فى الافاعيل الطبيعية والعرض
ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود
الافلاك وما فيها غاية ينتهى منها اعلا وينتهى اليها ثانيا فاما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفنا من ان البارى
ليس لفعله غرض فليس بنافى لما نحن بصدده اذ ذلك فى الفعل المطلق والذى بين من انه ليس المطلق وكلامنا فى الفعل الزمانى
وغايته والغرض الذى يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف
حيث نفى الغاية وذكر انه غير جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يطلب هذا العالم ليس بصيغة لا
يحتمل الفساد تحصيل فقد تبين وتحقق مما نقلناه من كلام من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته
انه كان مذهبه حدوث العالم واعتقاده دثوره وخراب السموات وزوالها وان هذه مراتب السموات والارض نا فى زعامهم
الجمهور واشتهر عنهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات ومع ذلك فى حالة لكن اجل
امرين فاما انه كان يريد من العالم العقلى عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة القيومية وهى جملة الصور الوجودية
العقلية المحضة التى هى بوجه ما عين الذات الاحدية التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون
القول بقدمها حقا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب
الالهية ومقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء العينى وان اراد بذلك
ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شؤون الهية وعلوم قضائية

فالقول بقدمها وقد عد العقول الفعالة باطل لكونها مطوية تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا
الفيلسوف يشعر ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما تشهد به وفور علمه وقوة حدسه و
احكام براهينه في سائر الاصول الحكمية ولان ظاهر ما نقله عن افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان
بذلك القول كما يستفاد من كلام كل منهما ومذهبه والله اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان
يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية وعنوانه لما قبلت الهيولى
الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون
لما حل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون فالكون اخر العلل
العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان تقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان يأتي الكون و
الطبيعة وذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل فواعل مصورة للعرضية الواقعة
تحت الكون والفساد وان العالم الحسي اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها
العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي تغلي غليانا وتفور فورانا انتهى كلامه اقول قوله صورت
الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلها جعلا بسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون و
يصحب هذا الوجود لا انها لم يكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بسبب عارض غريب عن جوهرها
ناهيك به قوله اضطرارا يعني صفة الكون والفساد من مقومات هوية الصورة الطبيعية من غير
تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى ان علة
تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لانهما من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك
لان في سببها وعلتها ما يشبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص والشوق ويلزمها العقل
والكمال والشوق نوع مركب من القوة الشوقية لطلب الكمال فبان تجدد الطبيعة ودثورها والكمال للعقل الذي
يكون للعلل العالية ما يلزمه الثبات والدوام فهو بسبب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى الضربين الثابتين للايجاد وهما الابداع والتكوين
فبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين ابتدأت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة
الثبات والتجدد لما علم مرارا ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية
ولهذا يكون ابتداؤه في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها فثبت من ذلك

الطبيعة

ان الطبيعة اخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها كما يجب الخارج لما مر
مرارا ان ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من
الامثلة ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما مر من قوله سابقا ان حدوث
الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب عقلي نسبته الى التجددات الزمانية نسبة واحدة غير
زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى اخر فجرى الاصطلاح على العلل الاصلية
المترتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله ان العالم
الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم
الالهية وفي علم الله سبحانه كما هو رأي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها با
الصور المفارقة وقد احكمنا بنيانه هنا واوضحنا طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة
الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخرابه وبوار السموات والارضين فمنهم سولن العالم
الاكبر بن فارس وقد نقلنا في صحائف المحكم قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات
بائدة داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى
وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة با
لاخرى علم صحة القول بتجددهما في كل آن ومن اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول
كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصورة التي
فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعالم اذا يتجدد في كل حين و
دهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلنا منه اولا اقول المراد من عدم التناهي في ان علمه غير متناه والصور التي
في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي في العدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان
مخصوص على هذا المطلب في رسالة له نقله بعض افاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد
اما عدم التناهي بالقوة كما في التشكلات الجوهرية والعرضية الواقعة في الكون حيث لا ينقطع حدها كالصور الحسية المتجددة
وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نحو الاتصال واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة
المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى اي تقدير ليس المراد منه ما يجب ترتب الصور العقلية
لا الى نهاية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا

عدم التناهي

تعرف السماء تعرف الجوهر ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم البارى سبحانه والعلم يقتضى
بقاؤها دائما وكذلك الحكمة والبارى قادر على ان يفنى العالم ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو
جوهرها العقلى وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذى يلى القدس والمراد بما يلى السماء بحسب جهتها
الذى يلى المادة وهو الطبيعة لا انها فانية وهو وان كان قد زعم كل نحوها للثلاثة جهة ومراده من قوله والبارى قادر
على ان يفنى العالم يوما ان الدهرية والقيمة التى تعتقدها حسب الفلسفة وقد اوردنا من الاصول والمباحث
الصحيحة ما يستفاد بفوقها تفسير كلامه ويتبين مرامه بلا تجوز في شطر وتوجيه هذا امر لا طائل له ومن الحكماء
القائلين بحدوث العالم ديمقراطيس من شيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها ولهذا اشتبه
منها اشياء بظاهرها بنا وهى الاصول الحكمية مثل القول باجسام الصغار ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا
انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية وعلى واجب الوجود بحيث انه ما من حكيم الا وهو معترف بانه لا يجب ان يكون ما هو
وضرورة سمو الامور الالهية بالمباينة للاغراض بل بسبب عنها امورا اتفاقية وح يصح القول بان وجود هذا العالم
اتفاقى قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفح كلام القدماء الذى صعد باه تدرج علوه سلوكه ودقق وتفتش وهذا
له رفعة قدسية واكثر ما نسب اليه افترا بحسب عل القدماء انهم الغاز ورموز واغراض صحيحة وكان العلم به دعى على قوم
ينوزهم اما الغفلة او تعدا لما يطلب من الرياسة انتهى وكلما انه المرموز انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا
العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهى الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنه ابتدعت الاشياء
البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة دائرة الا ان دثورها بالنوع ثم
العالم بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف
ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط
الذى فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس
فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا تدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه
وصفوها متصل بالعالم البسيط انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة
الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق
شديد في العلوم الالهيات والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف ذهلوا
عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه بالقول في التشنيع من جهة قوله ان اول المبدع

هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هى تترقى من الاسفل الى الاعلى ومن الا
الاكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها
دائرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه
صريح في ما عنى بحدوث تجدد هذا العالم ودثور المشخصات الحسية وهى بانها المادية وبقاء
وصفوها اى صورها العقلية عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالا
شياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركيبها من المادة والصورة ومن الوجود والعدم
كما علمت من تناسب الوجود والعدم في المتبدلات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث
العالم وخرابه فلاسفة الهند فانهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا بد ان يكون من جوهر بين
منه منفعل في جميع الجهات والانسان مركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب كل جوهر فا
تصل بالاصل الذى منه فما كان منها نيرا روحانيا لحق بعالمه الروحانى وهو باق غير داثر وما كان منها
جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى العلف فاذا لم يبق من الكثافة شئ
الحق باللطيف الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الادنى بالاوائل كان الاول هو
اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق به
مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف والنفاسة ويحتوى
يشتمل على بيان مقصدين شريفين وهما اللذان الذى ذكرهما وكررنا تبيينهما احدهما دثور العالم الجسمانى
ودثور صوره وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما انفصال ما فيه من لطف
من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفى ونقى منها الى العلة الاولى الالهية فان كل غاية اليه
مرجع ما ابرز اياه متصل بوجهه الباقى ورجوع النقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان
الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون وقوله الا الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث
العالم هرمس الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوايل النعم الحق لا يدرك من جهة [illegible] ابدعت من تلقاء نفسه
العقل وجعل مستحقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة ووافق في هذا الراى انباذقلس
حيث قال الاول الذى ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول دلالة هذا الكلام على الحدوث ان كل محب شئ مشتاق
[illegible] متحرك حتى يطلب المحبوب ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص يحب شيئا مشتاق له غاية وكل ذى

غايته يتولى البهاء وكل محجوب نا... على جذب محبيه اليه ومحو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى وهو
القاهر فوق عباده وهذا لا يوجب الانفعال من العلل الا النازل لان العلة لا ينفعل من النازل ولكن يحركه ويجذبه
اليه ويمحو آثاره ويجعله صايرا اليه من غير تغير ومباشرة وبالجملة وجود المعلول مطلقا عين الحاجة لكونه ناقصا
مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من ظلمة العدم الى عالم الحق ما فيه ومنه يخرج ومنه الى الله يرجع اليه ويصير اياه كما انه بدأ
منه ومن القائلين منهم بحدوث العالم ... قيل انه خالف الاوايل في الاوايل قال المبادي الاثنان الخلا والصورة
اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها ابدعت الموجودات فكل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما
فمنهما المبدأ واليهما المعاد وربما يظن الظان انه اراد بالمبادي القوام المفارقة للمعلول كالمادة والصورة ... المبادي
الوجود المفارقة له كالفاعل والغاية فان المادة والصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومعينه والفاعل والغاية خارجان عن وجود
هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصور في ذاتها وان لها امتداد ومكانا باعتبار امتداد
مكانه باعتبار امتدادها الجسمانية واراد بالصورة الطبيعية المنوعة للاجرام وهي بحسب وجودها النفسي والعقلي فوق الجهات
والابعاد موصوفة بالفوقية وكل من الهيولى والصورة مبدأ للوجود الفيض يعني ما منه الشيء لا يعني ما به الشيء لكن الصورة مبدأ
فعلية الشيء ... كماله والمادة مبدأ قوته وقبوله وانفعاله ثم ان الصورة اذا كملت فهي غايته كماله والمادة اذا
ادرنت وطرحت كالقشر الموقي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه ولهذا قال منهما المبدأ واليهما المعاد وهذا كل
معلول يعود الى ما ينتهي اليه ويخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور
المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها فهذه الحسيات داثرة فاسدة بحسب الهيولى وتلك باقية عند الله
ببقائه لا يتغايرون ... فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال ... سبيل
الرضوان ... ودوم لكنها فقير ... وان اباك لحدث لكنه جواد ... باللام الهيولى ... بالاب الصورة وربما
... بالفقر ... عدم ... على حالة واحدة ووجود باق ...
الصورة فهي تتجدد ... كل آن ... الاعراض والآثار ... بحسب
حقيقتها العقلية التي في علم ... وجهه على القوابل المستعدة ... القوابل
تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال سبحانه وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته
الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد

والشرف ؟

دارة

دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها
وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانتا دائرتين لكن دائرة العقل لا يتحرك
ابدا بل هي ساكنة والله تشبيه بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو
العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق
وانما تحركت بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى
الخير الاول المحض ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم تشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير
اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه تطلب النفس من جميع
النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك وانقطاع
حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار
الآخرة جسما او ... سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة
الاسكندر الافرودوسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس رأيا وعلما وكلامه امتن
ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد بفاضل المتقدمين ووافق استاده في كثير
من المسائل منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كليا كانت او جزئيا على نسق واحد ... ينبغي للمعلم
ولا يتكلف ... ظاهر للرد ونحن قد وجدنا له ... بعض النفوس كما ستعلم ومما افرد
انه قال كل كوكب ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التخلخل من جهة اصلا ومن كلامه
الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان
هو عاد الحركات اي عددها ولما لم يكن يحيط به شيء آخر ما كان الزمان جاريا عليه لم يجبر ان يقبل ويكون فلم
يكن قابلا للكون والفساد وما يقبل الكون والفساد كان فيما ... كلامه ... جميع الاجرام الفلكية
والعنصرية مما يجري عليه الزمان لانها مادية متجددة القوة والاستعداد ولما كان كذلك فالزمان من
مشخصاته فيكون متغيرا لوجوده قابلا للكون والفساد ... ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي
له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كاينة فاسدة يحتاج الى
محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته طلسه
بالجميع ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء

نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة والحس بل من عالم الغيب وعالم القدس
والقضاء الإلهي وما عند الله باقٍ ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ ومن عظماء الحكماء
المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين وأصنع أتباعهم
وهو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأول وأبدع القوم لأعيون علومه وأشدهم لأسرا
ره وجميع ما ذهب إليه في علم النفس وعلم الربوب وكيفية المعاد ورجوع النفوس إلى عالم الحق
ودار الثواب والاعتماد إليه عليه في شرح التعليم الأول أكثر من غيره كاسكندر الرومي وثا
مسطيوس وإن كان الشيخ الكثير نعى بله على كلام هذين دونه لكان عليه في القول باتحاد العاقل
بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال
المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلع الصورة وقال كل
ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله
مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعله من أما عليه فمبسوط مركب قال
أيضا كلما كان موجودا فله فعل مطابق لطبيعته ولما كان البارئ موجودا ففعله الخاص الواحد
هو الاجتلاب للشبيهة بطيء الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية
تفصيلا ومجملا أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير
وتفسد بخلعها عنها وأما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبيهته فإن لكل جسم طبيعة هي
مبدأ حركته والحركة دائمة التجدد والحدوث فكذلك مبدأها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا
ذاتا لما بينا سابقا وأيضا في قوله ففعله الخاص الواحد هو الاجتلاب للشبيهة إشارة إلى تبدل هذا العالم و
رجوعه إلى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين برقلس المنسوب إلى أفلاطون وقد اشتهر فيما بين
القوم منه القول بقدم العالم ونسبته إلى الفلاسفة الأقدمين ومنشأ ذلك إيراد أبرقلس في تصنيفه تلك
الشبهات السبع التي تقلتها أولا الخاقانية الألقاب لذكرنا ما ومثبت وجه النقض عن كل واحد واحد منها
بحيث لم يبق منها لأحد مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها مجملا وصحيحا
ووجه وجيها يعاد إليه ولهذا ذكر الشارح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل قال بعض المتعصبين لابرقلس مجيبا
له عنه في إيراد تلك الشبهات إنه كان يناطق الناس بمنطقين أحدهما روحاني بسيط والآخر جسماني مركب وكان أهل زمانه

الذين

الذين يناطقونه جسمانيين والمعاد عام الذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه تخرج عن طريقة الفكرة والفلسفة
من هذه الجهة لأن من الواجب على الحكيم أن ينظم الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره و
تستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يعدوا على قوله مساغا ولا يطلبوا على قوله مقالا ومطعنا لأن أبرقلس
لما كان يقول بدهر هذا العالم وأنه باقٍ لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته فحسبوا أنه
جسمانيته دون روحانيته فقصروه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض
وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستعلت اللبوب في القشور دائرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها
الفساد لأنها بسيطة وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم القشور وعالم اللب وعالم الكدورة والقشور فاتصل
بعضه ببعض فكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم من وجه لكن بينهما [illegible] هذا العالم [illegible]
إذ كان متصلا بما ليس بمدثر ومن وجه دثرت القشور [illegible] ولا مضمحلة
وما لم يزل القشور باقية كانت اللبوب جائية وأيضا فإن هذا العالم مركب [illegible] بسيط وكل بسيط باق
دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذي يحكى عن أبرقلس هذا الذي نقل عنه هو القول بدهره بل الذي أضاف إليه القول
بالأزلية من أربع إما أن لم يقف على مراده للعلة التي ذكرناه سابقا وإما لأنه كان عدو أعداء أهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر صاحب القوة وكانوا أولئك أصحاب أوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره
هذا الذاب أن أبرقلس كان يقول في موضع من كتابه إن الأوائل التي بها كون العالم باقية لا تدثر ولا تضمحل و
هي لا زمنية للدهر ماسكة إلا أنها من أول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وأن صور الأشياء كلها
منه وتحته وهو الغاية والمنتهى التي ليس فوقها جوهر أعلى منها إلا الأول الواحد وهو الأحد الذي قوته أخرجت
هذه الأوائل وقال ثم أبدعت هذه المبادي وقال أيضا إن الحق لا يحتاج أن يعرف ذاته لأنه حق فأو كل
حق تحته إذ قد حققه الحق فالحق الذي استند منه طباع الجوهر والبقاء هو الذي أفاد بقاء هذا العالم بدءا وبقاء بعد دثور
قشوره وذكى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به وقال أيضا إن هذا العالم قد اضمحلت قشوره
وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا دق ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد العالم الروحانية مثل العالم
العلوية وبقي فيه جوهر كله فقد درس وحيث هذه كلماته أقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات
التي في غاية الحسن والإتقان أن مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بأنه دهري هو بعينه مذهب
أفلاطون ومن تقدمه في حدوث العالم وخرابه ودثوره وبقاء العالم الإلهي والصور الربانية وأنه لما رأى

نور روحانيته ١٢

حقام

واتكشف له اتصال الواحد بهذا العالم اتصال المعلول الضعيف بعلته الفياضة واتصال ذى الغاية بغايته
وتكون الناقص بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبى بان بقاء الله دائم بديمومته حكم بازلية هذا
العالم بهذا المعنى كما نقول ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما علم قوله
بل هذا العالم ليس يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك وغيرها ازلية بالاشخاص
والاعداد بل يعنى به ان صورها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية غير داثرة بدثور
هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضى غاية ومعادا اخيرا كما ان الحدوث يقتضى مبدأ وفاعلا
غيرها من امتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لانهاية لانهاية لها او ان يكون لكل مبدأ مبدأ الى لا بداية
لا بداية لها فى الطرفين لابد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له فاذن
مع قوله ان العالم تدبير على الوجه الذى تحققته الى ان الصانع له تدبير وهو المبدأ الذى منه بدو
كل باد والمعاد الذى اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قايله ويذعن
بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور الداثرة الطبيعيه ليست موجودات مستقلة
الوجود مباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية
ولا حالة فى ذات الاول ليلزم التكثر فى ذاته ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك فى مرتبة ذاته ليلزم
الانقلاب له من الواجب الى الامكان او لها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل
الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق حق فى الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شئ
لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون فى علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شئ
وطلب غريزى يقتضى بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** فى نبذ من كلام ائمة الكشف
والشهود من اهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية الذى هو ملاك الامر فى دثور العالم و
زواله فقد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الايات القرآنيه الدالة على هذا المطلب الذى هو عمدة اصول الحكمة والدين
وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات
الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين ع فى نهج البلاغة احذركم الدنيا فانها دار تخوص ومحل تغيض ساكنها
ظاعن وقاطنها باين يميد باهلها ميدان السفينة يعصفها العواصف فى لجج البحار ومنها ايضا قوله ع ما اصف
من دار اولها عناء واخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا الكلام كما قبله فى غاية

البلاغة

البلاغة فى الحكمة لا يكتنف حق معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعن فى الرياضات العقلية لطلب العلوم
الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربى فى بعض ابواب
الفتوحات المكية قال الله وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اى من اسمه الحكيم فالحكمة
سلطان هذا الانزال الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من خزائن الى وجود اعيانها ثم قال بعد كلام طويل فهى
بالنظر الى اعيانها هى موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله فهذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم
ينفد صحيح فى العلم لان الخطاب هنا للعين الجوهر والذى عنده اعلى عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجد الله فى
محله من الصفات والاعراض والاكوان وهو فى الزمان الثانى من زمان وجودها او حال وجودها ينفد من
عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو تجدد الجوهر بالامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا
معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حق لا شبهة فيه لانه نعت الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده
خبر من هذا لانه مشتبه بنوع لا نظر فكرى وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا
فى الباب والستين وثلثمائة منه يحكى عن نفسه ودخل عليه الباطن حين اجتمع مع ادريس النبى ع بهذه العبارة قلت له
انى رايت واقعة تخصنى بالطواف اخبرنى انه من اجدادى وسمى نفسه فسألته عن زمان موته فقال اربعون الف
سنة فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال الحق عن آدم تسأل عن آدم الاقرب قلت بلى فقال صدق
انى نبى الله ولا ارى للعالم مدة نقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة
والاجال فى المخلوق بانتهاء المدد لا فى الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقى لظهور الساعة فقال
اقترب للناس حسابهم وهم فى غفلة معرضون فقلت عرفنى بشرط من شروط اقترابها فقال وجود
آدم من شروط فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها فقال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة
الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر فى الاجسام اكوان واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا
يزال انتهى كلام الشريف **الفن السادس** من علم الجواهر فى المبادى والاسباب الطبيعيات التى يتبلغ بها العالم
الطبيعى اخذا من العالم الالهى على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الربانى
اخذا من الله من جهة ملائكته المقربين الذين وسائط امره فى خلقه وفيه فصول **فصل** فى تعريف
الطبيعة لا شبهة لنا فى ان هذه الاجسام التى قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعالات وحركات واشتغالات
نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء

وبعد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وكتبريد الماء وتسخين النار وقريب
من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا في انواع
حركاتها وسكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصرفات المتعارفة وثاني غريب يصرفها على
هذه الانحاء فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان يجزم اولا ان كلا من الوجهين صادر بارادة
مريد اولا بارادة مريد وكلا منهما لا على طريقة واحدة لا يتخلف عنها او على غير طريقة واحدة بل تختلف
الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست بحركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا
وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير كمن يشاهد انجذاب الحديد
الى جهة ولم ير مقناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس للبشر على انه من الواضح
الجلي لكل عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا اولا ان يحرك تحريكا ما الذي لا بد ان يتبينه
الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يقع حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة
فيها هي مبادي اثارها وافعالها فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر
عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في
جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاول يسمى طبيعة بحسب هذا الاصطلاح ولا يخرج عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه و
سكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخرج عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد عنده قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج
واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت معه قوة
اخرى تعددت منها ما من الاتحاد او لم يكن والثانية يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة
تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته وتنميه وتوليده والرابعة تسمى نفسا حيوانية كالحيوان في احساسه ومشيه
وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلا بلا ارادة فيعم النفس النباتية وربما قيل لمبدأ
كل فعل بلا روية فيعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن
التي هي مبدأ للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخرج عنها جسم و
ليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى و
على الطبيعي ان يعرف محقق معينها ولا يتعرض لمن يكون وجودها ادنيه كلفة شاقة كما مرة ذكرنا
من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا ما الطبيعي يحكمه في هذه المسئلة وامثالها حكم المحل القابل

والرجل الالهي يحكم فيها حكم المعطي الفاعل وقد حددت الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول المعلم الفلسفة وشرحه كما صدق في الشفا ان معنى قولنا مبدأ الحركة
انه مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا الى معنى الفاعل في استعمال
الطبيعيين وفي الفاعل الطبيعي هو الذي يكون تاثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان نعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون
في كل شيء مبدأ الحركة والسكون معا فلا يصح كونها مبدأ للحركة الكاينة فقط بل المراد انها مبدأ لكل امر ذلك
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كيف او جوهر او غيرها ومعنى قوله او كم و
اول انه مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه فهو ان يكون النفس مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن
بواسطة الطبيعة حتى ان وهما اعتقدان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا احق هذا في
الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كالحجارة الملك
سابقا من انه باشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعد حيث
قال ولا ارى الطبيعة تحرك حركة للانقضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الخفوق الطبيعة كذلك لما حدث
الاعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولا التجاذب بمقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد اندفع ما ذكره وحل الاشكال
بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع وحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي توسط بين النفس وتحريكاتها
الاينية والكمية والكيفية ثم العجب منه انه جوز مثل هذا التوسط والاستخدام في غير التحريكات المكانية
ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده
اعراض كيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله ما هو فيه لتخرج مبدأ الطبيعة والصناعة عن
القواسر واما قوله بالذات فقد جعل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول الطبيعة يحرك لذاتها لا بتسخير قاسر فيتخيل ان لا يحرك حين خلوها عن
مانع مركبة غير الحركة التي بحسب القاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة يحرك لا يحركه عن ذاته لا من خارج وقوله
لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان
الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة
السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة شيئا من نحاس فهي محركة بما هو صنم بالعرض لان تحريكها
بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعيا اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه

نه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو
معالج شئ ومن حيث هو متعالج شئ لانه بالحيثية الاولى صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له مريض
تبصرة قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصر هذا التحديد ويتوخى بعد استقصائها
ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على ان الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام يفيد
التخليق والتشكيل وتحفظهما وهي مبدأ لكذا وكذا والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه
وان ما فعله ردي فاستغنى عما يحتاج اليه ولا الى ابطاله فقال اما الزيادة التي زادها بعض اللاحقين بالاوائل
ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كانحن في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية واذا حدت حدت
بانها مبدأ الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدأ تحريك يكون في الشيء وليس معنى
السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا
منقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق
والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو
لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك تخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات
غير مضافة الى شيء وما فعل لان القوة مفهومها هو مبدأ التحريك والتسكين بحيث ان القوة لا ترسم الا من جهة
النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من
الحركة وغيرها لا يوجب سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك
والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدأ لكذا وكذا شيء واحد بلا تغاير فا
لمذكور في تعريفها لمشرقه كما يفهم من كلام الشيخ انما هو بحسب مفهوم الاسم ورسم بحسب الحقيقة والذات
وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدأ طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن وجدت
ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من
انواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليها افاعيلها وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات
وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني اولا وسيأتي لهذا شرح

فصل في نسبة الطبيعة

الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والى ما يجري الى البحث في الشفاء ان لكل جسم

طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هو القوة التي تصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك
سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا
تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمت او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي
بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات و
الافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها النوع سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة اقامت
هيولى الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو
الميل لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء واما بالقياس الى ما تؤثره فالبرودة
واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى
مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة كجزء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك
الاجسام لا يصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كانت لا بد لها في ان تكون هي
ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد فيتحد
كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها
نوعا من الاجتماع اعطت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة
الاولى وهذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تأمل وتدبر
في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام صحيح يجب التعويل
عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره مما يبتني عليه كثير من مقاصدنا سيما النشأة على المعاد فكل حقيقة نوعية هي بصورتها
التي تقوم نوعها وتحصل جنسها وتتفرع عليه امور منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان
والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله
وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط
عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من موضع آخر من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة له وانما الطبائع فقط هي من
الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب لها طبيعة خامسة واما ثانيا فلان قوله ربما لم يكن ان اراد به ان
المركب الحيوان والنبات صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكانه اراد هنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي
هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به

غير تلك الطبايع مثل التي هي مبادي حركات النشو والارادة فالمحل القابل عين الصورة الحيوانية والنباتية
وجودا وهوية وغيرها معنى وماهية وقوله فالطبيعة كنوع من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله
وكان تلك القوة جزءا من حد صورتها يحتمل وجهين احدهما ماهو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد
معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع ماخذها يتضمن معنى تلك القوة من كونها مبدأ قريبا
للحركات والاستحالات الناشية عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى
بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شيء آخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه
وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها يتحد مع الفصل باعتبار
اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزءا من الصورة
بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الاخير يتضمن بوجوده
البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها يجتمع من عدة
معان فيتحد الى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا الاجتماع فا
لاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا
الاجتماع المناسب لما نحن فيه ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان
مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب ونظام كانها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على
التناسب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذي يتحقق لنا بالنظر العميق ان الصورة كالصورة والتهيب؟
الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط
شريف وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدأ لما تحتها فاعلها
لسائر القوى قاهرا عليها فلزم ان لا ينفعل عنها ولا يتشكل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها
ليست في غاية الوجود كالمبادي العقلية حتى تبرء عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة
حاجة واستكمال وجهة غنى وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين الهيولى المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين
فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال وهي مفتقرة الى المادة وعوارضها
الانفعالية وهيأتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة
وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعا

وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى النفس والبدن فان النفس لحصولها للبدن وقوامها من حيث انها
لها بالمبدأ الفعال على نحو الشركة دون استقلال مع تمام الاتصال وح يستغني عن البدن كل الاستغناء
وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث انفعالها عن البدن ومن جهة قصورها وبعضها
وان رجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة وبقي نسبتها الى النفس كما
وما نسبتها الى البسائط كالافلاك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك لان القوى
ذو شئون ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم
مباشرة للحركة القريبة التي على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم
وان كانت الحركة ارادية بحسب قوى نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد وهذه القوة
القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا مبدأها حسب تجدد الحركة كما سبق تحقيقه واما نسبتها الى
فالمقوم بوجه والتخصيص بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبتها الى الحركة والسكون فالاستكمال
والاستتباع من غير تخلل الجعل بينهما واما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الاعداد وان
وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا فمن الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض
من جوهره ثم منها بعضها تابع للمادة كالشيخوخة والتحجر وانتصاب القامة وحسن الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة
كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ في بيان ان هذه
الامور وان لم يكن بد من وجودها ان تكون في مادة فمن جنبتها من الصورة ويبتداها منها ويتجدد عنها
تتبع الصورة وتنبعث عنها او يعرض لها بوجه اعم لا يحتاج الى مشاركة المادة وذلك اذا حقق فعلم ان
ان جميع الاعراض تابعة للصورة وهي مبدؤها ومنشأها الا ان الصورة متعاونة قوة وضعفا وتجردا
شأن المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض بنسبتها الى الصورة
لها بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور لعلو مرتبتها لما فوق المادة الجسمية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان
وبعضها الذاتية كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض المناسبة لها ولما كانت تلك الصور
التي بعضها وحدتها في صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة الشاملة الجسمية فلا يبعد
صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة الشاملة الجسمية كما الاعراض منتفعة القريبة منها
فتفعل بعضها للصور ولبعضها انها بالذات والمحقق ما شرحنا في الصور
اصل لا بحسب الذات ولا من جهة اضافتها القريبة لعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لها

التي الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرات التي ليس معها شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات فيها
الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق اضافي من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس
الفلكية ونحوها ولذلك اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات المتجددة وغاية النزول وغا
نقصها في النزول ما يكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع
الاسطقسية والمعدنية فانها ذات اجزاء مرتبطة واحق دون البعض فكل شيء من المادة كالاصل لا يبقى الصورة
اعني النفس النباتية بدونه فاذا قطع كف النبات يفسد هو ولها شيء كالفروع اذا قطعت
لم يفسد صورة الكل ما دام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بسبب التغذية والتحليل وا
لنفس باقية بان البقاء والارفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان لبعضها كالدماغ
يبقى فقده في البدن شيء بقاء شيء وبالجملة فقد وضح غاية الوضوح ان قوام كل مركب
نوعي طبيعي بصورته اذ هو كالصورة ... قوامه بمادة ... حتى يصح ان
يقال طبيعة الشيء هي الصورة وما شد ... طائفة من المتقدمين حيث جعلوا جانب المادة
في التقويم على جانب الصورة ... اذا كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير
اذا دفن ... وليس كذلك بل يرجع الى الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كان يرى ان الطبيعة
هي المادة والاكل مادة بل المحفوظ ذاته في التغير وكان لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا
بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء كيف ان لا يكون عند عدمه عند وجود الشيء
لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يجعل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادة هي ما به يكون بالقوة
فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان ... وانما افادت قوة وجود الشيء الا ترى
الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فمستفاد
من صورته حتى لو جاز ان يقوم الصورة البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجري مجراها
لكن لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها الشخصي وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وستطلع
لما في مباحث المعاد وظهر انه ما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها
وجود الصوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة
بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة ودوام بلا تجدد
والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها لغوب ثم اعلم ان ههنا الفاظا

شتى يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وما بالطبيعة وما له الطبيعة وما بالطبع ... وما بالطبع
والمجرى المجرى الطبيعي والطبيعي فقد يستعمل على معان متعددة بالمأخذ عنه ما ... ما يذكر منها فيقال الطبيعة لمبدأ
قد عرفته اعني ما يباشر تحريكه والاستحالات ... بلا تأثيرها ويقال لما يتقوم به جوهر كل ويقال الطبيعة لحقيقة
كل شيء وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما في الطبيعة واما عن الطبيعة فالاول هو المتقوم
بالطبيعة كالجزء من صورة ... والحركات وغيرها من الكمال ولوازمه ... واما له الطبيعة
فهو الذي يرى في نفسه مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك بطبعه والساكن بطبعه وجوهره واما ما بالطبيعة فهو
كل ... جزء ... بالفعل عن الطبيعة بالوجود لذاته ... لطبيعة واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان ا
طبيعة ... حيث ... القصد ما تشمل ... والانواع جوهرية او لا ... كالاعراض اللازمة ... واما ما
يجري المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي ... الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها واضـ
عن مقتضاها ربما كان عن نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الرأس ... الطبيعة المستقطر والاصبع الزائدة
ليس مما يجري المجرى الطبيعي ولكنه بالطبع ... بالطبيعة لمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا نفسها بل لعارض من حال
مادة بسبب كمية او كيفية ... حكمة ... اعلم ان الطبيعة قد يكون جزئية وقد يكون كلية
والاولى هي الطبيعة ... شخص شخص والثانية هي التي يوجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى
الى هذا الشخصي بنسبة الفاعل الى فعله ونسبة الاصل الى فرعه والكلية بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا يوجد بالاستقلال
في الاعيان بل ... في الوجود لوجود الاشياء التي تحمل هي عليها ... في الوجود ... بسبب التصور عند
التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجردة الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها
في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التي هي القوام بل ... متحدة ثم انقسمت ... لها
نسبة الى كل شيء ... والنسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذي بين الاشياء ولا بقوام
المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى الا في ذات المبدأ فانه من المحال ان يكون ... ذاته
شيء غريب عن ذاته ولانه طريق السلوك الى الاشياء ... لم يصل الا وجودها الا
شيء ... بلا اختلاف فيصل طبعه كل شيء خير بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد سبق الكلام منا سابقا
في اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبائع الجزئية
نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نعيد ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان

بان للطبيعة مجربة غايات وان الغاية بما تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكمال ربما كانت كلية
كسبب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان وذاتا قائمة الا في التصور ولا
وجود الا لجزئي الاحد منها فهو ما يفعله من جهة مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ النوع والثاني ما يفعله
من جهة مقتضى التدبير الواجب في استحقاق طريق على نظام فتفعل اذا لم تكن للصورة الكلية وجودا عقليا مستقلا
في الاعيان فاي معنى لاستحفاظ طريق حمل شيء من البطل الغالط في الاشخاص الكائنات الفاسدات الغرات حتى
قيل هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية لذاتية هو ان يوجد مثلا جوهر الذي هو الانسان او
الفرس او النخل وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا ولما كان هذا ممتنعا في الواحد لمثل اليه الشكل
كائن فاسد فاستبقى بالنوع والعرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا وهو العلة الغائية
لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله بافيا من ان يكون اشخاص بعد شخص
بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص عرض على الغاية الضروري اقول ومن تامل في كلامه اجدهما
لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاغراض الغائية والعرض الذاتي فعل المبدا الذي على الطبيعة
النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضع الحكم بالاضطراب
والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يرفقها القصد والعرض بالذات يجب ان يكون موجودة
في الاعيان وجودا اقوى من وجود ما لاجله القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه التبع
في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس الا الخير والصلاح لا الشر
لف وقال الشيخ ان الشر انما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس خارجا عن مجرى الطبيعة الكلية فان
الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجود
احدهما انفصال النفس عن البدن للسعادة في السعداء هي المقصودة ولها خلق البدن واذا
اختلفت فليس بسبب من الطبع وجود فانه ان خلد هولا لم يسع الاخرين مكان ولا قوة و
في قوة المادة فصل الاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود وليس اولى بالعدم الدائم من هولاء با
مخلود وفيه ذوو غرائها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاسبع الزايدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية
التي تقتضي ان تكتسي كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فاذا فضلت مادة تستحق الصورة الا
صبعية لم تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه مواضع كلام وجوه احدها ما من لزوم التسلسل في كلام

حيث

حيث اثبت لها وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرنا بعينه فيما مر ثم فيها ان مثل الموت والفساد
ونحوهما من الحوادث انما هو غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان الموت والفساد ان
كانا للطبيعة الشخصية متوجهة الى كمال لا تتماكر كانها جوهرية التي هي لاشارة لا اشوبها فاذا انتقلت الطبيعة
الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى لطر الزوال على نشأتها الاولى
لطرو نشأتها الاخرى قبل انها فسدت او ماتت وليس الفساد والموت فعل الطبيعة بالذات
وعلى سبيل القصد بل العرض على سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة
الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخروية تخص بالنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس
الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت او الفساد له يلحقها ايضا من جهة الطبيعة ورابعها ان تلك
السعادة على ما قرره لبست اعطاء حسبما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية فهي
لا يحصل الا لجماعة من النفوس الانسانية وهي اقل عددا من البواقي والذي يجعله الطبيعة الكلية من الغايات
لذاتية لا بد وان يكون عاما او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضا الموت من الطبيعة ليبلغ
النفس الى تلك السعادة للزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا النادر
منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف
والتخلف عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض مانع او قصور طبيعي وان حكمة عروض الموت ليست
مقصورة على البلوغ الى السعادة وان السعادة العقلية غير مطلق الكمال والغاية وان جميع النفوس
المفارقة عن هذه لا بد وان لها وجود الاخر اشد واكد من هذا الوجود وتاكد الوجود لا ينافي الشقاوة
والنكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد في موضوع العلم الطبيعي ومباديه قد تقررنا في علم الميزان و
في البرهان ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال الموجود بما هو
موجود وعوارضه الذاتية التي لا يحتاج في عروضها الى ان يصير نوعا مقداريا او عدديا او نوعا واقعا للتغير
كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي
هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت
صورا او اعراضا او اسبابا وليس كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها لبعض موضوعها
له وعلى تلك الطبيعة اثار وحركات تصدر عنها ولا شك ان الامور الطبيعية مبادي واسباب وقد علمت ان العلم

بذي السبب لا يحصل الا من جهة السبب فلا سبيل الى التحقيق بمعرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها
واسبابها وذلك للمبادي التي اما مبادي لكلها او هي مشتركة فيها جميعها او لبعضها دون بعض والتي تعم جميعها
ويشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولا حاجة الى اثباتها [illegible] اثباتها او احتاجت الا الاثبات في
صناعة الطبيعيين كما علم في الفن البرهاني من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول
وجودها وضعا وتصور ماهيتها اذ هذه المبادي التي لا يعرى منها شيء من الاشياء التي يبحث فيها فلا يبعد ان يفيد العلم
الطبيعي اثباتها انية وماهية معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة واخرى خاصة و
ضمنها الى اصول حقيقية مثل مبادي النمو والحس فتطرق التعليم والتعلم فيها بتبدلات السلوك من العام وينتهي الى ما هو اخص
وهذه في مبادي الفوائد [illegible] معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف ماهية الانسان بكنه حقيقته
فتعرف انه الجسم وهو جوهر المادي الاعم من ذلك [illegible] ان العام اعرف عند العقل من الخاص
لانه [illegible] بالفلسفة الالهية يعرف ان الوجود [illegible] كالفاعل والغاية [illegible] اقدم [illegible]
ولكان قد [illegible] فيما قبل [illegible] لا شرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي
النازل من الاعلى الى الاسفل من الاعم الى الاخص الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية ينبغي له ان ياخذ اولا
من جهة مبادي الطبيعة المشتركة ثم ما [illegible] الطبيعية واحوالها ومنها الى الانواع المتنوعة واحوالها [illegible] مبادئها
اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور [illegible] واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عنده كما
من المعنى النوعي [illegible] المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوان مطلق ولا جسم مطلق
بل ان يوجد [illegible] او [illegible] انسان [illegible] وهكذا [illegible] ان [illegible] حقيقة خاصة [illegible] بالكل [illegible] في الطبيعة
واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو [illegible] بالذات وجودها [illegible] منها في بسيط ومجسمة
ثم [illegible] وجه الطبيعة ليس الا [illegible] الوجود [illegible] متفاوتة في القوة والضعف والبساطة والقصور
وليس مقصودها [illegible] كانت او غيرها اذ الماهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق
وانما المجعول والغاية في القصد [illegible] الوجود [illegible] الوجودات قد تشترك في معنى نوعي
او جنسي او غيرها للعقل ان يتصورها [illegible] تعرف [illegible] الاخر ولاجل ذلك يقال
العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي [illegible] صفات الموجودات هو المعنى
المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهر والعرض

[illegible]

ضمنه ثم

ضمنه ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي الى معنى فصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم لا يشتركون في معرفة المعروفات
والاوايل للمفهومات التي لا كثير معتد بها فيها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف خصوصيات ويحيط الى النوعيات
وتمعنا في التفصيل وهذا الاصل في تحقيق خصوصيات ينتهي بعض منهم الى ان يتحد بجميع
معقولهم صورا عقلية وجودية وذوات كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال
والسعادة الكبرى من معرفة المعارف العامة والخاصة ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذا هذه غير الاحساس لان حصول
الاحساس كان معتدة على حصول تلك المعروفات والمخصصات بعد ذلك ربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات
العامة لمن عرف جسمية دون ان يحصل معها المعاني المفصلة كالنمو حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي ووقف
عليه دون معرفة الحس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثي وليس
بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس بيد العقل لما فوق
من معرفتها لا يوجد الا امور كالموضوع بحثا وليس كالموضوع العقلي — في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان يا
خذوها على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان للاشياء الطبيعية مبادي واسباب يستند اليها ماهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي
من حيث قبوله للتغير فهي كونها مركبة من معنى الجسم الطبيعي وحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق ماهيته واما معنى الحركة
والتغير فهو الضد ويعلم والمطلب [illegible] للجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من ماهية الموضوع للعلم الطبيعي مبادي وهي التي تحصل
بها الجسمية من حيث هو كامن جوهر فاسد بل متغير في الجسم زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء
من وجوده وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول يسمى
بعض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة جسمية وهي كون الجسم بحيث
يصح ان يوجد فيه الابعاد وخطوط متقاطعة على زوايا قوايم وهي اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع الابعاد التشكيلية
التعليميات وكل من كان هو مبدأ الجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان ساير الصور التي
للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلق فيكون المادة لانواع التي هي مبدء
الجسم الذي هو منزلة من الجسم الطبيعي منزلة جنس من انواعه لا الاجسام وذوات تلك الصورة بهذه النسبة فيكون
جوهرا اذ نظر الى ذاتها غير منافية [illegible] المتشبث من الصور بل خالية عنها للكل ومن شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة
مرادا وكان ذلك من شان طبيعة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان
بلخصوصه الواحدة او من شان طبيعة مشتركة لها هي بصفة الاشتراك لجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان

جم

مطلقة

على تفاوتها بين مراتب حقيقة الاشارة البيان وحدتها في رتبة التحصيل باعتبار المعنى الذي هي به مادة في
الضعف كالوحدة الجنسية المعنى تحت الاشياء وذلك لعدم ... وجودها في ذاتها خالية عن الصور فيكون في حقيقتها كل
صورة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والفقر والغنى لانها اسم
فيها وظل شبح وخيال من الصور ويكون الصورة التي يلي جوهر المادة يوجد احد من الاخر بالفعل بعدما كان بالقوة
فاذا ينبغي ان يوضع للطبيعي ان الجسم جوهر جسم مبدان يجب ذاتين احدهما هيولى والاخر صورة اي شئت
صورة استعدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعد ان صورة الاجسام وان شئت صورة عرضية لما مر الا انه
جسمانية كالابيض والاسود والقاصر يوضع ان الهيولى الاولى لا تتقوم بنفسها مجردة عن الصورة جوهرية بل
كل هيولى فانها جوهر لا تتجرد عن الصورة التي تتقدمها فانه بنفسها ويكون صورة التي شرطها انها لو لا ان
انما هو شبح صورة اخر نوب عنها وتقوم في التقويم مقام الاولى البعضية الهيولى جوهرهم لست اقول ان تقويم
الاجسام من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوحدة له تحصلات متعددة مختلفة
ولهذا ينبغي ان يوضع للطبيعي اصول من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة
لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الا صورة اخرى والنوع من النوع الاول ولا الشخصية اخرى مباينة
الوجود والشخص عن الشخص الاول بل بعينه وهذا خلاف كل جوهر نوعية احد ماده تنوع الشخص فان
المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم بها بوجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل الشخص باق بحاله مادامت
الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز حركة في جوهر الصورة وتجوز في جوهر المادة ولاجل ذلك لا يجوز حركة
الصورة جسمانية ولا المقدار جسمانيا في الكم لانه كالموضوع مقدار لا بدله من بقاء صورة الا متعادلين فيه
دقيقة والموضوع كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها مادامت باقية
بالعدد يلزم ذلك الشخص باقيا بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بسبب خصوصيات استعدادية
فان جسمية ومقدارا ما يكفي لان يكون جزءا مادة بالتقيط معينة من النبات وهكذا قياس نوع
من انواع الحيوان في جملة تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالشخص مادامت صورة
الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم والاجسام
مبادي اخرى خارجة عنه هو الفاعل الذي يطبع الصور التي للاجسام في مادتها فتقوم المادة
بالصورة وجودا والغرض من هذا المركب معينه بفعل صورته في مادته وذلك المركب بفعله بفعل الصورة
ما ينفعل في هذه الغاية هي التي لاجلها طبعت هذه الصور في المواد والكلام ههنا في كان في

المبادي المفارقة

المشترك فيكون الفاعل الذي نحن بصدده فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة التي هي الغاية المشتركة فان
شيخ الشفاء المشترك فيه ههنا يحتمل معنيين احدهما ان يكون الفاعل كالوجه يفعل فعلا اولا ترتب عليه سائر افعال
جميع الامور الطبيعية ان كان ثمت فاعل كذلك كما يتعلم فيموضعه فهذا احد والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه
مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية والغاية الكلية هي
المقول على كل واحد من الغايات الجزئية للامور الجزئية فيه بحث اما الاول الذي ذكره الاول في تبيين الفاعل المشترك ا
ليس كما وجد محققة فان الصادر الاول من المبدأ الفعال في هذا العالم ليس هو جسمية المشتركة ثم الصور الكلية النوعية
بل الطبائع كما هو الكل لان المقدم صدورا وفعلا من الامور الجسمية لكيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى العلة
بتقويم الشيء يجب ان يجري للمادة ايضا الصورة جسمية لو كان لها وجود منفصل قبل لحوق الصور المنوعة لم يكن تلك
الصور بل كانت اعراضا مستغنية جسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى الذي يكون
الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون جميع الغايات لانه يلزم ان يكون غاية للجسم اولا وبالذات اتم مستغرب
لها ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما
بالفعل وان اتقدم من بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة والقى البطل في موضع اخر منها في فصل يكون
الاستقصات كون الاوجود والاتحاد وفي نفسه اصل الصور المقومة غير الصور الجسمية ثم عقب
سائر ما ذكره بان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادي لبيان لا يكون محمولا عنه في علم
معنى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادي
التي يسلمها الطبيعيون على النحو الاخر غيرها وان كان قريبا من النحو الاول الذي وجد المصدرة فكذا
ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على النحو الاخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الاول
الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك هو الذي يبتدئ منه وجود جميع الاسباب الطبيعية بلا
او بغير واسطة وان الغاية المشتركة هي التي يتوجه اليها ولاجلها وجود جميع الاسباب الطبيعية
بلا وسط او بغير وسط مثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا بغير واسطة
الطبيعة ايضا وكان مصدر الفعل لكل تلك الامور هو فاعل مشترك لجميع الاسباب الطبيعية من حيث هو
ورائها بجملة واحدة اعتقد هذا القياس في الغاية المشتركة بلا تفاوت فاذا مقتضى المعنى المذكور قال الصادر

٣ للامور الجزئية

[illegible]

اولا ان الفاعل المذكور هو شيء الصانع المنجم من التعلق به لاجب ما يتوهم محوانيتا على ان وتبه في التقدم ثم وتبه في الكمال ثم النفوس النهاية من الحب الى الفضيلة ثم الصانع المعدنية ثم الصفة ثم الصورة المقدارية

ثم المادة المشتركة والعديد اليه في الانفعالات الاعدادية اللازمية في سلسلة الرجوع الصعود في على العكس من الترتيب الى الشرف فالافرق الانفعال والمبدا والفرق بين الوجودي المطلق قبل مرتبة بالمعلق

انت راجع عن عالم الطبايع الى الثابت والمتغيرات واه اخر واحد في ذاته او كثير واجب او ممكن نفس تبين في موضع او يبطل على الطبيعي برهن عليه تلا ايضع وجب عليه ان يضع شيئا واما ان الكل

المشترك في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربع فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى وان الجسم من حيث وجوده لا يكون من المتغير والمستكمل اولا بين المفاسد فان له زيادة مبدا فان كون الشيء

متغير التغير الطبيعي اولا وان يصير لصد الاستكمال كما لا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا اوحادثا غير المفهوم من كليهما جميعا

لا بد وان يكون شيء ما ثبت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة وجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر

قابل لما تغير عنه ولا تغير اليه وصورة حاصلة وعدم مع اجتماع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغير الذي في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم

الاكثر الناظرين واما كون فيحصل الوجود فمنه ذلك في جوهريات الطبايع المادية مما وجد لم ينتبه الاحد بعد المعلم الاول ومن كذه وحذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من تعقيق كون

الطبيعة تقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل جزء منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشيء

متغيرا اواذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقدمات من رفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه

مبدا بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء ولو رقش في اطلاق اللفظ وقيل المبدا هو الذي لا بد من وجوده في وجود الشيء فلا مناقشة في ذلك مع انه يستعمل بدل على ان هذا العدم ليس هو العدم

المطلق

مثل بل عدم وجود الوجود كانه عدم شيء مع تهيؤ وجود في مادة معينة فان الانسان لا يكون عن كل الانسانية في قابل الانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والمختار باعتبار العدم لا

الصورة وقد يقال ان الشيء كان من الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب او كان من الاسرير واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى

وعن العدم وفي كثير منها يصح وراء ما يقال كان عن العدم فانه كان لا يقال عن الانسان كان والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه مستحفظ للمادة بالصورة كالتية يوجب وجود ان مع

الصورة الاولى اوحاله وجودية لها كالاول كالنطفة اذا تكون عنها الانسان حيث يزول صورة النطفة والثاني الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزول عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه وقد

خلا عن صورة ما وشكل ما بالنحت والنجر وبعضها ليس مستحفظ لصورة تقتضي وجودها زوال شيء من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها وصفتها الوجودية

فعلى الضرب الثاني اذا استعمل لفظ عن او لفظة من كان على معنى بعد وهو ان الكاين متقوم منها كما قال عن الزجاج والعفص مداد وتفصل في المقام تطلب في الشفاء والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزم منها ان تبطل مادة الشيء من الصورة او

وان زالت من حيث وجودها الناقص لكنها ما استمرت واستكملت فهي كانها باقية من حيث الشيء والذات فيجوز استعمال لفظ من او عن بحسب كل المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية

الضاجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فيصح فيه لا اعتبار ان بخلاف البعض كالسرير اذا فسد او الانسان اذا هرم وحيوان اذا مات فان الهرم والموت وشبههما ليست عندنا

من الغايات الذاتية التي توجها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضرورات التابعة الاستكمالات فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر وما ذكره القدماء في مثل هذا

الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شيء ليس افهمه اقول قدم الكلام فيه من حيث العقل فتحقيق هذا الدعوى واذا ارتد

من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى تشمل المواد البدنية بقواها الحيوية المستكملة

بالنفوس بل بمثل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يمكن في اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو با
عتبار بعض الافراد او كثير الاشكال في نفسه لكون هذه المبادي المفارقة المادة والصورة والعدم مشتركة
اما الهيولى فلان المشهور من قول الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هو
قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست بقابلة للتكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة
تارة تقبل صور الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صورا لا تقبل الانعدام بطبيعتها ولا كون هيولاني فان ذلك
مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التي ينقلب بعضها الى بعض ويكون
بعضها من بعض لا لجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول لا الذي ذكره من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة وبعضها كائنة
فاسدة فهذا الفرق من جهة الصورة لا من جهة المادة في رتبة الاحتمال العقلي ان يكون جوهر الموضوع للصورتين
المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا حاملا في ذاته لقبول كل صورة لبعض الصور في نفسها بحيث لا يكون لها
ضد مفسد وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة
والذي يقوى هذا الظن ان الهيولى الاولى في نفسها ليس الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها
ولا الكائنات مركبة من قوة وفعلية ومادة وصورة فلا يحصل لها الا بالصورة ولاجل ذلك يمكن
التركيب بينها وبين الصورة التي هي … على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صور الا
فلاك والكواكب بحسب خصوصياتها كائنة فاسدة واما الطبيعة الكلية فليست مادية بل عقلية والمبدأ
الصوري المشترك قال الشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة … المتداولة دون غيرها من الصور
الكمالية وقد اعترفنا الان … وحيث قال فان كان لتصرف الاجسام في الكون الف … واثار … الصورة
الجسمية حتى يكون مثلا الصورة الجسمية التي في المادة اذا انحفظ هو باقية بعينها فيكون للاجسام مبدأ صوري
على هذه الصفة مشترك بالعدد ولها مبادي صورية تخص كل واحد منها والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى
الاولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان الاول … يحصل به الهيولى لهذه هو الصور الا متدا
دية كما هو المشهور ونسبة الصور الكمالية النوعية الى الجسمية … فكيف لم يصر اختلافها موجبا لا
ختلاف الجسمية وصار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل مع ان الهيولى ضعيفة
الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية بكثرة الصور كما مر سابقا بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالانفصالات

والاتصالات

والانفصالات وغيرها من الاسباب … على ان المبدأ الصوري المشترك … الامور الطبيعية لا يمنع ان يكون هو الجوهرة
الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد واتصال وانفصال بل يجب العرفي ان يكون مبدأ صوري مشترك
هو ما جعله جماعة من حكماء المتقدمين … العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل
وهذا امر لا يبعد عن الصواب سيما ممن يجعل الفلك الاعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماوات بانه حركة واحدة
ما به وحول مركز الكل فمن اختلاف الاجسام بالنوع اذا رد في نهاية ترتيب النظام من الاشرف والاخس والالطف
والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية لصورة جميع كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان ما دام الاقتران بالهيولى ولا يكون والا يفيد بل يتعلق ايضا بالابداع
اقول قد علمت فيما سبق ان كون الشيء … الاقتران بالهيولى ينافض كونه ابداعي الوجود … الا … ان الهيولى
عبارة عن … القوة وجود الشيء … الاستعدادي ثم … حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد
والحدوث يستحيل تعلقه بالهيولى ومثل ذلك الشيء صورته فقط اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد ان يكون
مسبوقا في قوام وجوده … لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعيا واما الذي قررناه من الصوري ان يكون مبدأ
صوري مشترك … ان يكون الذاتية جهتان احديهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى وكونها
والفساد والنفس الفلكية من هذا القبيل … حيث جوهر العقل صورة ابداعية من عالم الامر حيث … الطبيعة
… متعلقة الوجود بالهيولى … فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز ان يكون من جملة عدم مشترك
بالمعنى الاول من معنيين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شأنه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد
فلم يجوز ان يجعل عنده … ذلك … المشترك بالمعنى الاخر من المعنيين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان

… الثلاثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من حادث الكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدم
وهذا المفهوم الكلي المشترك … لا يكون والانفصال … الكليات الطبيعية انها لا يكون ولا …
الشيخ واقول قد … ان … المقيد الوجودي بحيث يكون وجود … من العدم اذ وجود كل
جزء من اجزائه عدم جزء اخر ووجود ذلك … عدم … لان كل جزء … الاخر … لكون الاخر …
الكل كما ان له وجود الكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان ولذلك صار
الاتصال … المقداري المسمى بالقدر والوجود … نسبة وجود كل جزء … الا عدم لجزئه الاخر …
ونسبة وجود الكل الا عدم الكل … الكل … وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب

[illegible]

كلي حقيقي فاذن لو كان لجميع العالم مجتمعا صورة واحدة مشتركة لما جوزه الشيخ ثم يبعد ان يقال ان له عدما
واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا
العدم ايضا ان يكون ايضا بالعرض ومن الغشاوة انه بالعرض فكونه هو ان نفس الصورة عن المادة هو وصل
عدم هذه الصفة وشانه ان يحصل الصورة فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم علة بالعرض كما ان له
وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة لكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك بالعرض له
باعتبارها وقوام هذا العدم ووجوده هو نفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم
كونا وفسادا بالعرض انما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود
اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة والزمان وما يشتمل عليهما من افراد مقولات تقع فيها الاستحالة
حتى الاجرام الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان
كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي يصدق عليه هويته مع الوجود كذلك يصدق عليه هويته مع عدم
الجزء الذي بعده ويرتفع والذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يتجزى في قوامه من حيث هويته فساد
الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء ان في كونه ما ... ان الصورة
متجددة الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فلذلك الاعدام متصل بعضها ببعض
فللعدم ايضا كون متصل وفساد متصل والعدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم وليس
لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على هوية الامر التدريجي محصول ما هو عليه تدريجي محصول اطلاق مجازي
بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم كون وفساد
بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة باي صورة او على اطلاقها عليه باي عدم ثم لا يخفى
عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب
معنى مشترك في افراد كل منها بالتشكيك ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كل منها
يدل على ماهية بالنوع الصرف بل بحسب ان يكون ولانها دلالة التشكيك كدلالة الوجود وما
المبدأ والا لان تحت كل منها امورا شتى تختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتأخر والشدة والضعف
ضعف كما يقال انها هيولى طبيعية مشتركة في انها هو بالقوة شيء ما فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا

وقد يكون

وقد يكون بعيدا وقد يكون قريبا وكذا الصورة منها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج
الشيء من القوة الى الفعل جوهرا كان او عرضا وجميع ما يقال له انه عدم فهو لا وجود الصورة بالمعنى
المذكور ولا شك في انه في التقدم والتأخر والشدة والضعف مقتبس الصورة ثم لا يخفى ان النظر ههنا في
مبادي الصورة والا اعتبارات التي فيها انما يصرف الى حيثية كونها جزءا او سببا لما احد جزئي الكائن لانها
مبدا الفاعل وان جاز ان يكون مبدأ فاعليا للجوهر الاخر وللهيئة او الحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان
الطبيعي لا يشتغل بالمبدأ الفاعل والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما
كليهما وعمومهما وان لا يبحث عن افراد كل منها واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول
لطائفة من الامور الطبيعية لا لجميع فللطبيعي يبحث عنها ثم ان اي العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا وا
اهتماما للاعقلين مع انه ربما يكون الشيء ... طبيعي لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من
لاجل تقرر ماهيته لما علمت من انه بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا
شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء انما بالاهتمام به لتحقق وجود ذلك الشيء من مادته واما
ترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل في علم
البرهان ان مطلب ما اقدم من مطلب لم لكن طلبهما اشرف ... على رتبة من طلب الصورة فان الفاعل
والغاية هما تمام وجود المعلول كما ان الصورة تمام ماهيته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع زائد هو كماله
فيما الصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل معه علته وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر جمهور ... ام
لكثرة الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاسباب دون الارواح وان كانت تلك المواد صور الموا
في حد نفسها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان
المادة هي التي يجب ان تحصل وتعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط و
يشبه ان يكون هذا المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المحسوسة المنطبعة دون الاولى فكانهم عموا عن
فاقول بعض او نظروا العمران الذي جعلوه عمدته على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة قال
ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقاس بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية فقال ان الـ
سبط حديدية ولم يحصل حديدة والعوائق وكذا يحصل الدر وما عليها من صورتها والذي ينظر في ...
هذا يرى انه كما ان الوقوف على خصائص الامور الطبيعية ... التي هي صورتها ومنافعها ...

بالمذهب نفسه لنفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود
له بل كانه امر بالقوة ثم من اي الطريق سلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض
صنعها وهي التي تجر اذهاننا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير صورة ورام للهيولى صورة
كالهوائية والمائية وغير ذلك فقد خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد بالحس الحديد
موضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي ينكب عليها بالحفر والتذويب وتفعل
ذلك هو صورة صناعته ثم يحصل الحديد غاية صناعته وهو موضوع لصانع اخر وبالجملة طلب كل شيء
فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هولاء طائفة اخرى من الناظرين في
علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انما صنعت في الوجود ليظهر منها الصورة وان المقصود
الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الا على
سبيل شروع فيما لا يعنيه ثم قال هولاء الاسرفون في جهة اطراح المادة كما اولئك في اطراح الصورة
فقد منعوا ان يحصل المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مستعدة لكل مادة ولا كل مادة
ممهدة لكل صورة واذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت ماهية الصورة التي
هي مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمه بالصورة ثم قال والمادة اعم اشتراكا فيها والبعد عن الصورة
من المادة الاولى في علمنا وطبيعتها اولى انها بالقوة كل شيء وابعد عن الصورة ... على بان الصورة التي في مثل
هذه المادة امر محسوس لا يتخلف عنه اخرى عنها او يكون غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته
الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة بالنسبة عليه هو هو الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة
بالنسبة العلم بالقوة وتجري في اكثر الاحوال منها جميعا تمام العلم بجوهر الشيء انه ليس المراد هولاء في اطراح المادة مثل اطراح
اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكره وان عنهم بعيد فوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار ماهية الصورة المادية الى مادة معينة
ليس مسلم فان جنس الصورة بحسب مطلق وجودها مفتقر لتلك الاشكال ان جنس الصورة والجسمية مفتقر اليه ولعل الا انما حاجة الصورة
الى الهيولى مشترك ونسبتها بحسب تشخص افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجودها بما هو وجود فتلك المهية الصورية
فلا حاجة لها الى المادة من المواد اصلا ... ان ما ذكره من ان تحصل هذه الصورة الطبيعية من الصول
مجردا عن المواد ولواحقها في طرح المادة مع تحصيل العلم بهذه الحكمة من الانواع الطبيعية من حيث
ماهيتها المطلقة المجردة عن الشخص الخارجية فهو بعيد عن الصواب كثير البعد وذلك لان معرفة

الجز

المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة غير متغيرة
نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب وحق لكون
البحث جريا بان يكون جامعا للطرفين المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان المادة اعم
اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل دلالة واضحة على
ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها
واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا
عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة
اعني جنسها وفصلها فان الجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء
هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها ليس يجب ان
يكون بحثا عن شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه
وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب
البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام على الكمال
الا بمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه كيف وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها
حقيقة والشيخ بالبالغ في هذا المقال بقال ان لانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة بالعدم
والحدوث والحركة والكمال فيها لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد
جانبي بعضه وكذا الوجهين قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء يخرج نحوها واستكمل بها
في معرفة تركيب الجسم الطبيعي من مادة وصورة وكيفيته النحو عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرين من اعلام تلك
شيراز حرسها الله عن الافات واهلها ان التركيب بينهما اتحادي بيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احدهما ان الموجودات
كما متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معاني كثيرة فلا يوجد تلك
برمتها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان اذ يوجد فيه جملة ما
يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم الى شيء اخر يكون
لكل منهما ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا المركب لا يكون تركيبه
طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا

كيفية م

بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثاني ان يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا اخر ويكمل به ذاتا
واحدة فيكون هذا الامر الواحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حيوانا وكالالف اذا صار كافا
وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا
ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي
فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود الذي بازائه الجنس من الكائنات الفصل بخلاف المركب العقلي
فقط الا ترى ان اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن نحو بصفة البصر ومفرقية بحدة الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق
عن الناطقية وكذا الجسم النامي ذي يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوانية وجسم والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احدها صحة الحمل بين
المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والشاجع الحجر جوهر بل ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل
والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث الماهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في
نفس الامر هو ان يعتبر هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي الى جزئين وعين
كل منهما غير الاخر نظرا الى ان لكل الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر بل بصحة عينية لا ان لهما وجودين
في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظرا الى شيء اخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان
جنس وفصل ثم انعقد لك الامر من حيث انه عين احدهما وبقي من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغير الاول
الطبيعية والثاني في التغير الاتفاقي والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا ومثال الثاني
الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء والشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث
انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء اذا صار هواء فالعدم من حيث انه ماء وبقي من حيث انه جسم ثم لا اجزاء في هذه المركبات
الطبيعية بتحليل عقلية انهم كما في البسائط الخارجية لانها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين
مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجز حمل احدهما على الاخرى بلحاظ اعتبار الاتحاد كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الاخر ويقال هو هو او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد
او ذاك الواحد وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يشهد بهذا بديهة العقل لكن المادة يحمل على المركب المذكور اذا اخذت
كما علم في موضعه وصرح بذكر المحققين كالشيخ الرئيس من بحده جزوه فيكون عين المركب وكذا الصورة يحمل عليه وكل
منهما يحمل على الاخرى فلكل واحد لاتحاد **الحجة الثانية** ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة
مثلا لحم الياقوت جزء ناري بالفعل ولو كانت الصورة الياقوتية حالة فيهما لان طولهما في مجموع الاجزاء حلول

السريان

السريان كما اطبق عليه جمهور مشبهيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو جزء ناري بالفعل لكون جسم واحد نارا
وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء
العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انفرض فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل
في المواليد الثلثة لم يكن تركيب الحيوان البدن منهما ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا والاخلاط
تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو
اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء والجزء انما امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم
كل واحد منها بحسب انائه ونحو اسنه الى اقسام بعضها في مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل
باعتبار ويعضده للمذكور ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى
الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها يصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدتين
ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا ان الهيولى الاولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي في شرح
الاشارات وظاهر ان الشيء والبرء من القوة مرتب في صنف المراتب على التكافؤ منتهية من الجانبين الى الهيولى التي
وجودها البسيط كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما ذكره شارح القديم في شرحها من قوله لان الهيولى شيء بالقوة حصلت
في الجسم وما ذكره بهمنيار في التحصيل ان الهيولى شيء ليس في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية ليست تجعلها بالفعل
شيئا من الاشياء بل بعدها الا ان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر
لم يصح تعريف الصورة بانها ما به الجسم جسم كما لا يصح تعريف السقف بانه ما به البيت بيت لكنهم عرفوا الصورة بانها تمام ماهية الشيء التي بها هو هو
كما عرفها الشيخ في الشفاء بانها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو هو
هي المعنى الحامل لماهيته وانما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بما سبق لان هذا الامر
الواحد هو صورة عنايته الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امرين مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في
نفس الامر **الحجة الرابعة** ان النفس صورة للبدن والبدن مادة لها كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه
ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما
الصغرى فمما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الاكل الشام الذائق فيقول
انا جالس واكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها مخصوصة بها صفات البدن

وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان العرض
وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجود الامرين مختلفين من
غير ان يتحدا فثبت ان النفس بنحو من الوجود تكون عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورة
عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون
عين البدن **اعتضادات وتفصيات** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما
لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا
بتحليل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق منها
علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المهية الواحدة كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد
التحليل بان فصله وهو قابض للبصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة للمهية هذا باعتبار التجريد واحدهما
محمول على الاخر وعلى المهية باعتبار الاطلاق وكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت
احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى
معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا الصادق
حمله على المهية وعلى الاخر فيسمى جنسا او فصلا فهذا الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا
اخذ مقيدا بانه لا يكون غيره كان مادة وكذا حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا وانما
يختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة **ثانيها** كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرنا انما
يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هنالك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار
وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هنالك امور متعددة
مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد
اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام مهيته
ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق والمعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر
فيها على وجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد يحصل عنده هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب
وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه الاعضاء من اثارها ولواحقها وليست هي
داخلة في مادته ولهذا قد لا تفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء المادة

الفرس

الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على
وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد
طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه وهو الجسم والنامي والمتغذي والحساس وغير ذلك ولا كثرة بالفعل
فيما هو فرس بالحقيقة وليست حقيقة الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود
وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادة للصورة بصورته
بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها
امر مبهم في ذاته متعين بالصورة **ومنها الجواب الاولى** عما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي
لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد
طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى
ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها
جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما
اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالمهية وانها ليست موجودة بالفعل فجاء التقليد بحكم العقل
ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة المهية وبذلك يبطل
مذهب ذيمقراطيس في الهباءات الصغار الموصوفة بالاتصال انما يعتبر مع المقدار فقط واما ان يكون مع
طبيعة اخرى الى قوله لا تنقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كليهما متصلا واحدا انما في ما حققه
الحكماء من ان لكل كوكب حركة غير حركة فلكه **ومنها** انها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان النفس
التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم
او التجسم المجرد **اقول** انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورا
نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية النشأة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها صارت
مجردة وهي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات
بالفعل لا ان كل واحد من افراده له ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة
فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان التركيب الانسان من

النفس والبدن كما توهم الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة من
ذاتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك
والجالس في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق انه مدرك اذ الجسم بما
هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انه مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود
بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق
وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظاهر ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها
ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا
طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة
العين مستدلا عليه بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن
تحت المادي فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون
العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا بالحقيقة واما الذي تفصى به العلامة الدواني
عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره اما الاول فرده على الاول بقوله لا نسلم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر
الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم بحيث توهم
انها هو والاطلاقات العرفية لا يتفحص منها الحقائق الا ترى ان العرف يصف الباري مع بصفات الاجسام ويشير اليها
التوجه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى
صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بان هذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية غير مرضية من الناس
والمتحيز والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان
فظاهر فانا نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان
وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على
الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره عن الوجه الثاني بقوله
ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه

جوهر

جوهر يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية
التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير وكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس
التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدرك لها وليس بشرط
صدق المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق فيه وعن الوجه الثالث بانا لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا
كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه وكلاهما مقدوح مردود اما الاول
فلان ما ذكره لو كان صحيحا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء او ارض باي اعتبار اخذ لان هذه الاعتبارات
التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها اجزاء غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون موجودة بوجود واحد
او في امور كلية الوجود ثم ما اثبته من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد
فهو بعينه منقوض على مطلوبه الاول لان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المفهومات
التي يصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة والصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة
والحيثية المنفصلة بعينها عند الموت والقاعدة التي يكون متحدة معها بالتشخص كما اومانا اليه والذي ذكره من عدم
اشتراط صدق المشتق على قيام المبدأ واركانه وعد لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدأ غير كاف للصدق
والامثلة التي يستدلون بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل عليها اذ اكثرها اما مجاز واما ان يوضع فيها
ما ليس مصداقه مبدأ واما الثالث فلانها كما ان مادة الشيء هي التي تحصل بتلك الشيء لا التي لا يمكن ان يتحصل به والجسم
يمكن ان يتصور بجوهر مفارق ولذا كان يرجع الى [illegible] حيث تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في
الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان
هذا الوجود الذي يتحقق للمركب ليس وجودا لواحد منهما بل له اجزاء قبل التحليل العقلي اليهما وكذا في كل مركب من
مادة وصورة فلا نسلم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك لان المجرد وتجرد الجسم لما تقرر من الصورة
والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا احد
الامرين المذكورين فان الانسان قد استقلت النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا فهو مادي
ولا مجرد كسائر مراتب الاستقلالات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات
وان يليق بعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم
تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك للكليات من انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد

بمعنى لعرضيا و امراد وابه الفاكر من هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر
منها كان ما الفرض مثلا انه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى
المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فهو انقلب الى امر مجرد يصح المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا
دليل على امتناع ذلك فينشأ السؤال اخذنا بالقوة مكانا ما بالفعل اذن يكون النفس المجردة التي هي صورة
الانسان اجزاء تحليليا كما هو شأن الصور لا اجزاء تركيبيا انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة
بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة في وجودها بعينه وجود ما هو المادة بمعنى ان كلا منهما مطلقا
موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بينهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الاخر مثلا الجسم في
المرتبة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا ما يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط فاذا تصور بصورة النبات
وانقلب نباتا صار من مفهومات اخرى له غير الجوهر وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه
المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا
هو جنس صادق على النامي وان اخذ مقيدا بعدم شيء اخر فيكون مادة وهكذا الفرق بين اعتباري الفصل والصورة
في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار
وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف وفي المتصل
الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما
محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا فكذلك الانسان
يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما
كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل
يرد الاشكال المذكور ويدفع بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس
للانسان بحسب هذا الوجود الحيواني ادراك المعقولات بالفعل لا بعد ان ينسلخ من هذا الوجود المادي
ويعرى كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى وجود اخر وينقلب الى جوهر مفارق اخر او في الدنيا ان يصير
نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل

شكوك يتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصورة والمواد مما اوردها صاحب حاشية التجريد على
معاصره وان كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما رايناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري

في البسائط

في البسائط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد
والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد
صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة لكل منها جنس
هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة سمعا فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ما يجتمع
مع الجزء التحليلي الذي هو جنس ولا بالصورة ما توهمه من التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى
الواجب البسيط مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط
وبين ما سمي مركبا ليس كما توهم من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون
في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات كثيرة بحسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا
موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة الوجود
بأي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضع الوحدة العددية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو
باعتبار اخر الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل الفرق بين
ما سمي بسيطا وما سمي مركبا هو الذي ومانا اليه من ان المعنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد مجردا من غير المعنى
الذي بازاء الفصل والصورة كالبدن النباتي والنطق الحيواني للصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة وبطل
ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل للمعنى هاهنا وجود اخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه
جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى اخر هو الفصل القريب يترتب عليه هذه الصورة الفا
جميع ما كانت مرتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصصها هي المعنى الجنسي الذي
تتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية اخذت بالمادة الخارجية
مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية وهي في الوجود
غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات
مادة وصورة فمعناه ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها ما يعطى نسبة اليه عند التحليل نسبة المادة
الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة المهية الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ ان الواجب بسيط
الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد
الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك

الشئ وصورته هو تمام حقيقتها ثم قال ان ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات يخالف لما اطبق عليه المعروف
من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السرياني ودعوى اتفاقهم
على ذلك تحكم بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي
معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون الشئ ساريا في بعض اجزاء الشئ
دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم
التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول ولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك
الاجلة ثم ان بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام
مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة
اخرى او في مادة لكانت ياقوتا على ان ما سنبين في مبحث المزاج زيادة بيان ان شيئا من العناصر غير موجود
بصرافته في هذه الانواع الطبيعية والذي يدل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت
لا مدخلية لها في الهيئة الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار
في كتاب التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة وتتغذى وتنمو
وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية
جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل مختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد
من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار
للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة
انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا
يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما
جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة
لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك صارا بالف منهما
ذات واحدة وكذلك ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا حصلت بحلول
الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض

فالاتحاد

فالاتحاد الذي ههنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها وهو اتحاد عرضي ولا ننازع في ذلك ان
يحصل بينهما ما للشكل في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما ما ذكره اولا ان الاتحاد بين
الهيولى والصورة انما هو من جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي
ان للهيولى بحسب وجودها يكون متحدة بالصورة بل ندعي ان لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين
الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود آخر في العقل مجردا
عن المادة واما ما ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية
الركاكة فان كون الوحدة حقيقية في شئ عبارة من كون ذلك الشئ بوجوده الذاتي مبين اشياء كثيرة فيكون
وحدتها بالفعل وكثرته بالقوة وهذا هو المطلب بعينه لنا من كون الصورة علتها نهائها مصداقا لحمل معنى
المادة مطلقا عليهما واما ما ذكره ثالثا فهو ايضا مط سخيف من وجهين احدهما انه بنا في ما اعترف
به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانها متى كانت الوحدة بين الشيئين حقيقية كان الاتحاد
بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق
بين العرضي والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان نقول ان لا اتحاد
بين الجسم المطلق والماء اتحادا بالعرض والماء ماء بصورتها ونقول لا اتحاد بين الجنس والفصل
موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم
لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس ولم يفرقوا بين عوارض
الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود
الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما
غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق
بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل عن الشيخ من تعريف الصورة بانها مهية الشئ ووصف صورة الجسم بان الجسم بها
هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فانها في قوله هو بها للسببية واما الثاني في تعريف
الماهية بانها الشئ هو هو فمراده بها نفي السببية اذ الاثنان مثلا لا يصير بسبب ماهيته اثنا ثم ما توهم انه
تقرير اتحادهما في الوجود يصحح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشئ
ولو صح ذلك لنظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى

والصورة عنده ثم لو كانت الصورة تمام مهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده
خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت الصورة مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب السؤال
عنه بما هو ولم يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف
انتهى اقول ان الظاهر ان الثاني في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية فيهما لكن يراد بها
نفي سببية الغير فاذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء اخر وكذا اذا قيل
صورة الجسم هي التي بها هو ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى
شيء غيرها ثم عدم تسليمه فتعريف صورة الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف
الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية
ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد الاول بجزاهد في تعريف فصل
الشيء بمهيته بان تعريف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له
في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمهية بل ربما لا حد
للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يحاذيها الفصل هي بعينها وجود من الموجودات
والمهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء هي تمام
مهيته وعرفها بما ذكر لم يغفل ذلك التجرد والاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجعل
تعريفها بما ذكروا اما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره فان الانسان
مثلا تمام مهية الحيوان وغيره واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشات من الاشتباه بين المهية
والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما
هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته
بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته وبالغ في بيان ذلك
حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة وغايتها
انما يصير النفس الانسانية بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته
لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيهما على وجه عقلي
كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته

تبصرة واعلم ان التعويل والاعتماد هنا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها
ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينانا على ان طبيعة اللفظ
مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعدا واوايل كالشيخ
واترابه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على قاعدة قوانين مخالفة للمشهور
منها كون الوجود في كل شيء موجودا ومنها ان الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل
الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته جهة شدة وجوده ومنها تجويز
ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها
بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات
كثيرة فلو وجد بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من
المباحث الغامضة الذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على
لسانهم والغرض من تكثير الكلمات المنكرين وصولهم استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب
كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه
مهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل المهية ولو كان هناك لم يكن ذلك الشيء مهيته المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان
يكون صورته ليس هو الذي يقابل حده ولا بالمركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة
وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية
في المركبات والصورة والصورة دايما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه
واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اما الصورة فظ انها جزء منها واما المهية فهي ما بها هي ما هي وانما
هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة
والمادة فهذا هو ما هو المركب والمهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمهية هي
نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع اخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها
ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون للمادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على
ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون
كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما

بالاستحالة ولا امتزاج ومنها اتحاد اشيا بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيتقوم
الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام
كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شيء منها على الاخر حمل المواطاة
ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون
ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى اخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه
بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة الماهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد واما
في الاول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما
جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من حيث الصورة حكم بانها غير الماهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي
وقد علمنا ان كل صورة طبيعية في الخارج فهي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم بانها عين الماهية
اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستعلائي العقلي **فصل** في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة
جرحا وتعديلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان انما دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا
فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما يصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيها الصورة الكلية فيلزم
ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من نشأة
استحالات البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان اثار النطفة لا توجد
في الغذاء واثار العلقة لا توجد في النطفة واثار البدن لا توجد في العلقة انتهى اقول لما دل برهان على ان افراد البشر
فان يكونوا مدركين للكليات بما هي كلية يجب وجودها العقلي المنزه عن الكثرة مع غير شائبة مقدار ووضع
وتحيز بل كما ان الماهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شانها ان يجرد عن المواد وينزع عنها
الغواشي بتعمل وتجريد وينزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شانها ان ينزع عن
نفسها المادة وغواشيها فيصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان
العاقل متحد بالمعقول فالمدرك للعالم يصير وجودها وجود الكلي بالفعل ممتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة
مرتبة المدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما استخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من
نشأة الجماد والنبات كالجنين يكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة
بالفعل وقوله فيلزم ان لا يكون مدركا للكليات الا بعد الموت اقول ان كان عبارة عن انصراف النفس

عن

عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك معقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام
والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى و وحدة النفس
ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان
الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل
ولا كونها عقلا بالفعل منافيا في ان تدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل
شبيه ما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي قوته وذهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل
الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن مدبر البدن ببعض قواها واما انكاره لا
ستحالة المادي الى المجرد فمبناه على نفي الاشتداد الجوهري وقد اشتباه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك
الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب لما اشرنا اليه من ان
المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس
كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى اذ النفس ولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات
كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا
تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن
الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي كما في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة
والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر
والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام
لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد
النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى اقول قد عرفت
هذا التحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بين لا يجعلهما
ذاتا احدية والا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا و
بينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية
بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتدبير ومع ذلك
لم يحصل من العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية

بلغ

النوع من الانواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري بالاتحاد دون غيرها من النسب
وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل
لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل بالاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس متصلة بالبدن
والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض لما لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك
والتدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد
فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس بينهما الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي
من وجه متحدة بالبدن ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة
يقوم المادة بوجه ويتحد بوجه وينفعل فيها بوجه وينفعل بها انفعالا في غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه راه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود
وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء ماهية واحدة كالاجناس
والفصول البعيدة والقريبة فليس في ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس وفصله المقسم
له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس جنسا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة
الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما
مادة وصورة فبينهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيدا ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه
لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده ايضا من تجويز التركيب الحقيقي
بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو بط
كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في
الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز
اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين
ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذات وضع
معين ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجديه اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية وان صح انه غير
كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة نحو انها الذاتية
واختلاف نشأتها كنشأة التعلق ونشأة التجرد وكذلك القوى والدرجات النفس

واحدة

واحدة وقوله الى آخره جوابه ان البنا الفوقي المسبعة والفوقة التحتية كلتاهما من قوى نفس واحدة وان مقام احديهما
من مقام الاخرى فللنفس لا انائيتها اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجودات النفس بحسب بعضها متحدة واحدة
بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكر يقتضي ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضيه
ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى
متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس ما ذكره القوم من ان
الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان
يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين بعين التركيب فان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما
وجود اخر بحاله عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معا من حيث
كونها مادة خارجية او عقلية بل من حيث كونها مادة عقلية جزء عقلي الماهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها
وصحة حملها من حيثية اخرى وهي انها توخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع والعارض المحمول عليه
فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا اخر من الوجود
في الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجب بوجود
سابق لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اي ماخوذة مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا
المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا وتلاحقا بالاخرى على وجه دوري جرى
التمثيل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فيقول الهيولى مع كونها من وجه فوق في نيله وسببا معدا
لفيضان الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة للصورة والصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف يكون
مفتقرا الى ذلك الشيء التعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة فما كانت السابقة وان كانت نوع قبلية للصورة لكنها
لا يتقوم ايضا الا بها بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها
وهكذا القياس في جزئها من المادة والصورة وبهذا يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق
بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق من ان البدن الحيوان وهو ما دام لم يكن متقوما
بنفسه التي هي صورته كيف يكون باقيا بعد زوال نفسه ولعل كما علمت من ان هذا غير ذلك البدن ومنها الاشكال في عدم
بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصورة بالعمل بالقرع والانبيق والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصور
بهذا العمل غير الصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم بقاء

بلغ

العناصر فی بحث المزاج واعلم ان هذین التحریرین قد افرغنا جهدها و بلغنا غایة سعیها فی تبیین هذا المقام
وبسط الکلام فیه حتی رجع کل منهما الی صاحبه ای سهم کان فی کنانة علمه ومع ذلک لم یصل واحد منهما
الی رتبة التنقیح ومشرب التحقیق حیث ارتکب احدهما نفی وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء کالعظم
واللحم وغیرهما فی الحیوان ونفی وجود النفس والبدن فی الانسان بل نفی وجود المادة والصورة فی کل نوع
جسمانی واما الاخر فحیث اهمل بل ابطل الوحدة الحقیقیة فی هذه الانواع الطبیعیة ولم یحصل الفرق
بین صیرورة الهیولی مادة بین صیرورة الجسم ابیض فجعله الاتحاد بین المادة والصورة بالعرض کما بین الموضوع
والعرض کل ذلک لعدم تحصیلهما حقیقة الوجود والموجود بما هو موجود حیث زعم احدهما ان موجودیة
کل شیء عبارة عن اتحاده بمفهوم الموجود المشتق ای هذا المفهوم الکلی الذهنی ولم یحصل احد منهما
ان الوجود حقیقة عینیة تشتد و تضعف و تکمل و تنقص و تصور المادة بصورة عبارة عن اشتداد وجودها واستکمالها
واذا اشتد الوجود و کمل یصدق علیه بعض ما لم یصدق علیه قبل ذلک فالاتحاد بین الشیئین بالمعنیین
جهة الوجود والتعدد من جهة المعنی والماهیة ولا حجر ولا رکاکة فیه کما زعم العلامة الدوانی حیث قال
ان الترکیب یقتضی الاجزاء وتغایرها والاتحاد ینافی ذلک وهذا کما اصطلح بعض الصوفیة علی النفس الکلیة
والهویة اللاهوتیة وحکم بانه رکیک جدا لانه یوهم امرا غیر صحیح فقول کل الرکاکة فی هذه المناقشة العنیفة
والمضایقة فی الاصطلاح بعد تصحیح المعنی فصل فی تتمة القول فی احوال العلل من حیث کونها مبادی
للمتغیرات والطبیعیات قد مر فیما سبق احوال العلل الاربع واحکامها علی وجه لا یختص بالمعلول المتغیر
وهیهنا نتکلم فیها علی وجه یختص بالمتغیر و یقتضی سهولة السلوک من جهتها الی معرفة المعلولات
الطبیعیة فنقول لکل جسم سببا عنصریا وسببا فاعلیا وسببا صوریا وسببا غائیا اما البیان
ان لکل واقع فی التغیر هذه الاربعة فامر لا یتجشمه نظر الطبیعیین وهو امر موکول عقیبه الی العالم الالهی
واما تحقیق ماهیتها تصورا والاطلاع علی احوالها وضعا وتسلیما فامر لا محیص عنه لباحث الامور الطبیعیة
المتغیرة فلیعلم اولا ان الفاعل فی الامور الطبیعیة هو مبدأ الحرکة فی آخر من حیث هو آخر والمراد بالحرکة هیهنا
کل خروج من القوة الی الفعل فی ای مادة کان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج بحرکة
العلیل بما هو طبیب لا بما هو علیل والمستمتع بنفس العلاج بما هو علیل لا بما هو طبیب
وهذا ایضا انما یتم علی مذهبنا فی النفس من کونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول

والفعل

والفعل علی ان یکفی فیه التغایر بالاعتبار و لیس هذا التغایر کتغایر العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل مبدأ
المعنی اما معنی بحرکة او متمم لها فالمهیئ هو الذی یصلح المادة بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول
الصورة والمتمم هو الذی یفید الصورة وهی تمام الحرکة والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق والثانی مفارق
ولا شبهة فی ان مفید الصور المقومة للانواع الطبیعیة سیما التی للانواع الشریفة کالفلک والانسان
فلا یجب ان یکون مبدأ خارجا عن عالم الطبیعة ولیس علی الطبیعی ان یعلم ذلک انه ما هو وانه واحد
او کثیر لعله ان یضع ان هنا امرا یعطی الصور وکل من المهیئ والمعطی مبدأ للحرکة ومخرج للمادة من القوة
الی الفعل وکل منهما عند التحقیق صورة ایضا لکن غیر الصورة التی یترتب وجودها علی وجود الحرکة
والقوة اما المهیئ فصورة جزئیة احسن وجودا من التی الیها الحرکة واما المعطی فصورة کلیة اشرف
من الصورة المعطاة وکلاهما ابعد المشیر ای المشوق فان من جملة مبادی الحرکة هو الذی یقال له المشیر
او المشوق فهو المبدأ البعید للحرکة بتوسط امر آخر وذلک لانه سبب للصورة النفسانیة التی هی
مبدأ لحرکة ارادیة فهو مبدأ المبدأ بل نقول ذلک المشیر المؤتم به ربما یکون مبدأ لصور نفسانیة
مستقبلة متجددة کارادات متتالیة یکون تلک الصورة النفسانیة المتجددة مبدأ قریبا لحرکات بدنیة حتی
یقال له الحرکة الارادیة والحرکة الارادیة لیس ما یکون هی بالتی فی النفوس لا التی فی الابدان ولو سلب
هذه التجریدیة والتی فی النفوس ارادیة لم یکن بعیدا وبالجملة المشیر هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنی الفاعل
فی الطبیعیات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء کان متغیرا او لا واما المبدأ القابلی اعنی المادة
فنقول المبادی المادیة کلها مشترکة فی معنی وهو کونها حاملة لامور غریبة عن ذاتها و منها نسبتها
نسبة الملزوم الی لوازمها ولها نسبة الی المرکب کنسبة الجزئیة الی الهیئة الصوریة فالاول کنسبة
الجسم الی الابیض اعنی المرکب من الجسم والبیاض والثانیة کنسبة الجسم الی ما ضده ونسبتها الی المرکب نسبة
الجزئیة وجود الجزء فی ذاته اقدم من وجود الکل وهو مقوم للکل واما نسبتها الی الهیئات فقد ذکر الشیخ
انها لا یعقل الا علی اقسام ثلثة اما ان لا یکون احدهما ولا الاخر متقدما ای سببا ولا متأخرا ای مسببا
واما ان یکون المادة مفتقرة فی التقوم بالفعل الیها وهی یکون متقدما علیها فی الوجود الذاتی کان وجودها لیس
متعلقا بالمادة بل باسباب اخری ولکنه یلزمها اذا وجدت تقومها ما تم یحصلها بالفعل کالرکیزة للاشیاء یکون متقومة بشیء
لشیء آخر لکنه ربما کان ما یقومه مفارقا وربما کان تقویمها المادة من ذاته اقول ان الشیخ کان ان یتکلم فی هذا المقام

بتصريح المحقق لان هذا المبدا المقوم للمادة يكون تقويمه باسباب بحسب المفارقة وتقويمه
للمادة بحسب المخالطة فلمثل هذا الامر وجهان وجوديان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر
هو الصورة الجوهرية وقال ايضا ولم ينضبط في تقويم المادة بمقارنة ذاته او كل المقوم القريب وبيان ذلك
في الصناعة الالهية اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة
ولا يتم ذلك الا بان يذعن ان الصورة الجوهرية موجودة اما بيانا او وجوديا عقليا باحدهما يقوم المادة
تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث وهو ان يكون
المادة اقدم موجودا من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم يقوم به ذلك الامر وهو المسمى
بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران
اضافة التقدم والتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان له مثال فهو النفس
والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لبعضها
بالاخر واما الذي مثل به من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس فان كانت الهيولى مادة للنفس ولو كانت
بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي متقومة بالنفس والنفس ربما تتقوم
والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في وجه الهيولى وجهة ضعيفة لانها في بدن ناخرا بهما من بيته
وتقدما بها على ستبه وان لم يتحد الهيولى بالقياس اليها النفس بما هي متعلقة بها او بالمركب منهما
ومن جهة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس بل كل منها غير مضافة الى الاخرى اضافة تعليقية
ثم قال والمادة مع المتكون عنها الذي هي جزء من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصح ان يقال
هذه المناسبة الى الصورة مع المتكون فان المادة قد يكفي وحدها في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو صورة
في صنف الاشياء وقد لا يكفي ما لا ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنفا فيها كالعقاقير للمعجون والكيموسات
للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب
والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا يكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول
الشكل لان يكون منها الكائنات بل لا بد ان يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها من بعض ويستقر لجملة كيفية متشابهة
ليستعد بها اجابة لستعد للصورة النوعية ليس الحق ان المادة لصورة واحدة صورة كانت لا يكون الا واحدة وفي جميع

هذه الاشياء التي ذكرها الشيخ ولا يكون الصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها
فالمادة فيها الجملة بوصف الجمع مع فعليته خرجت عن الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاخشاب لصورة
البيت وشكله واما المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي
بما هي مادة شيء واحد واحدة واما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ليس مما يستحق
لصورة واحدة بل لذواتها بل باعتبار المادة واحدة اما الصورة فهي بتة اجتماعها في الوجود ولو مع التباعد اما ما لها
نفس ذواتها بل باعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد
فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كثرة الوحدات بعينها مادتها المتكثرة وهي الوحدات قال الشيخ
فاذا انشأ المادة للماهية عنها فقد يكون المادة مادة الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع
والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب واما الصورة فقد يقال للحقيقة
التي اذا حصلت في المادة نوعتها نوعا ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال
صورة لاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات العشر ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال
صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا ويفارق النوع فان هذا قد يقال
للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احدى المبادي هي بالقياس
الى المركب منها ومن المادة انها جزء لا يوجب بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة
للمادة فيجعلها نوعا اخر والعلة الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف فهي الصورة التي يقوم المادة التي تقومت
دونها نوعا وهي طارئة عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى جسم ابيض اقول جميع ما جعل
المادة مقيسا اليه بنسبة العقول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة وضعها
من التحصيل ومقومة لهيئة نوع مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف
الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو هيئة المجتمع مثلا او هيئة المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عداه انما اطلق عليه لفظ الصورة لانه مشترك في معنى الصورة التي هي مبدأ
للوجود او للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف اذ كل منها يحصل المادة
ما من انواع التحصيل بقوم المركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصيل قوة
وضعفا والوحدة كما علمت عين الوجود فاقوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ابعد وما ضعفت

وجوده ضعفت وحدته حتى يصير وحدته مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة في
شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الاشياء
يكون مغمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لفرط خسة الوجود وفي مقابلتها انواع قوية الوحدة
والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهي صور لا مادة لها وكان المادة اضمحلت
واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فلا مادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله
تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي في نفس الامر او ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان
على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع فصل في تعيين المناسبات بين هذه
المبادي لما علمت ان لمهية واحدة قد يكون انحاء من الوجود وانحاء من النسب والاضافات فعلم ان الغاية بحسب
نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود متاخر عن الفعل مترتب عليه
فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد تكون
غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد يجتمع في شيء واحد
اقسام العلل باسرها من غير استحالة في كيفية الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة
الفعلية البتة وان كانتا بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصل
الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية محركة الفاعل
الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فيقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فيقول لاني ارتضت
ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم يطلب الصحة فقيل لارتاض
لم يكن جوابا صحيحا اما اذا قيل لم يطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية
ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهيتها في الاعيان وفرق بين المهية والوجود سر كلامه اقول
الفرق بين المهية والوجود ليس مما يصح كون المهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف
والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاسباب ليس الا الوجود فمهية الغاية لا تجعل الفاعل
فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل علة غائية للشبع مثلا فلا بد ان يكون الشبع موجودا للفاعل الاكل قبل
الاكل حتى يأكل لاجله فاحد وجودي الشبع محرك للمادة لحصول وجوده الآخر لكونه كل وانتم من ذلك
الوجود للغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس

الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه
هو بعينها وجودها الحاصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات او يكون
وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل
الفعالة كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها واعلم
ان لكل من هذه العلل الاربع مبدأ تبين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة
فلكل واحد منهما علية لشيئين لانها علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة
قريبة لشيء وعلة بعيدة لشيء منهما كما انهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو آخر
من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد الصورة المادة
القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون كل الفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب
لصورة والصورة مستدعية للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيد
الصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تركيبها الفاعل للمركب فالمبادي
القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبادية الهيولى والصورة بما هما اجزاء وان اختلف تقويم كل منهما للمركب فبهذا
الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والهيولى
علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية محتاجة الى المحل
فيكون المادة علة لذات تلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة لما العلة ومع ذلك
فانها من حيث كونها جزءا من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة
فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل
من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علته بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك
الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد في نحو التقويم فالمادة اذا
كانت علة علة للمركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونها مادة لصورته والصورة اذا كانت
علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها فاعلة لصورته وليعلم ان هذه الاحكام
كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه من جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن يجب
اعتبار وحدتهما في نحو من الوجود فلا تكن من الجاهلين فصل في كيفية دخول العلل في المباحث

والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان لبعض الاشياء ما لا علة له اصلا بل هو علة العلل كواجب
الوجود وبعضها ماله بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات
والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها ماله جميع هذه العلل كالمركبات
والانواع الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في براهينه
وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا مدخل لها في
والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدا حركته ولا غايته حركته ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليه ان يتامل فيها
من العلل هي العلل الصورية فقط ولا يخفى علينا ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا بدوا لا
لكان الشيء سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم وقد يجوز
ان يجاب بالمشير او بالداعي وهو الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان او لانه غضب حقده وهذا هو الفاعل لصورة
الاختيار الذي يبعث عند الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فالظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه
فان صورة الفعل ههنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه
اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالحز مثلا فيكون الصورة لذاتها لا لسبب اخرى محركة للفاعل ومع ذلك
فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة
علة للفاعل بل من حيث مهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها حتى اذا ذكر في السؤال حضور
الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدا الفاعلي فيقال لانه شرب الدواء
ويصلح ان يجاب بالمبدا المادي مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر
المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان
مزاج بدنه اعتدل بل يحتاج الى جواب اخر يحتاج الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال
لم يبدن الانسان بقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال ليخلص نفسه عند استكمالها عن البدن وقد يجوز
ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطي المادة على اي استعداد
كان الا ان يعني بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كالفاعل يقال في المراة اذا سئل انها لم قبلت
الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما الاستعداد الاسبق فلازم للمادة ويجوز ان يجاب بالصورة اذا
كانت هي المتممة للاستعداد فيقال لم المراة مثلا لانها ملساء صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة

الا وقد اخذت مع صورة ما فيسال عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة
في المادة وحدها لا يكفي ان يجاب بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها
والفاعل يجاب به اذا شئنا ان نعرض ما يقال على سبيل المجاز ويذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي انه يذكر
جميع العلل التي اخر يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وضمنت الغاية الحقيقية وقف السؤال واستعد الى
ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة
والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد عدنا تحقيقه نص في تحقيق المزاج وانتيتر العادة جرت
بذكر هذه المسئلة في الطبيعيات لكنا اوردناها ههنا للعلة المذكورة ولعلة اخرى وهي ان البحث عن بنيه
شيء ونحو وجودها مناسب لان يذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية لسيطة ملموسة من جنس
اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما متشابهة الاجزاء حتى انها يكون بالقياس الى الحرارة
الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة
يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزء
اخر لا تفاوت بينها الا في الموضوع ذاتا ووضعا كما هو عند الجمهور او وضعا فقط كما هو عندنا واما سبب
انيتها وعلاقتها فلانهم يقولون ان العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الاخر كسرت
سورة كيفيتها فحصلت الجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها
فلو هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها لبعض والا فاما ان لا يعتبر منها حصول لنسبة اخرى
وضعية اصلا سواء كانت تماسا او غيره او يعتبر لنسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل
الى الاول لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة
بين المؤثر والمتاثر فيبقى الشق الثاني فنقول اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب
من المحاذاة والبعد فان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فارغ اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن
المنفعل المفروض او لم يتسخن والثاني ظاهر لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب
ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وينتقل الكلام
الى متوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن
الا للجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهر ان كل تاثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والملاقاة
هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا واعترض عليه الامام الرازي بان هذا تناقض ما ذكره الشيخ

فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال فى جواب من انكر تادى اشباح
المبصرات فى الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل ان جسم فعل يجب
ان يكون ملاقيا للملموسة بحيث وان كان موجودا استقراء فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضروريا
بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل
لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين
نصبة من التعجب كما انه لو كان اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما يعجب الان
يؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل فى اول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه بوجه
وكان لا برهان البتة بنقضه فنقول من شان الجسم المضئ بذاته او المستنير الملون ان يفعل فى الجسم
الذى يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو الصورة مثل صورته
من غير ان يفعل فى المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره فى هذا الموضع وقد ذكر
هذا المعنى ايضا فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج اليها فى معرفة السماء والعالم قوس قزح ولا يخفى
ان ذلك منه مبالغة فى بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة
مع انه تصدى فى فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالتقاء القوى
وانه ليكثر تعجبى بوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة بهذه الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس
تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضئ الارض مع انها
لا تضئ الاجسام التى يتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل
الذكى مع ذلك الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالتقاء والتماس انتهى كلامه
اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ ونظائره قليل الامعان فى البحث بعجلة طبعه
وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض فى الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذى منع
فيه وجوب الملاقاة والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذى اوجب فيه ذلك تاثير
وتاثر مخصوصين كالتسخين والتبريد ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع اخر
اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا فيه بين الموضعين فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا
وكذا الانفعال فالذى اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التى من باب الحركات والاستحالات
ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها فى بعض

دق

فى بعض وفى الامور التى هى من تمامها وكمالاتها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والذى لم يوجب الملاقاة ليس كذلك كالفعل الدفعى والقبول الدفعى والتحقيق فى هذا المقام ان
الموجودات بعضها طبيعى وبعضها نفسانى وبعضها عقلى وكذا الافعال فالفعل الطبيعى لا يصدر الا عن
من فاعل طبيعى زمانى الوجود وذلك الفعل هو الذى بحسب استحالة ويحدث فى مادة منفعلة مستحيلة
واما الفعل النفسانى فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددى التدريجى وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة
بالكلية وانما المحتاج فى ذلك الفعل مجرد الكيفية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل
ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلى فلا حاجة فيه الى زمان وآن ولا الى حركة وحد منها انما المحتاج
نفس الفاعل ووجود القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات والاحالات من التسخين
والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل النفسانى كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس
والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الصور التى لا يحتاج الا مع كيفيتها
ومقدارها ومثال الفعل الذى يطلق الايجاد والافاضة والابداع والجود والرحمة وعلى هذا القياس
اقسام المدركات والعلوم الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعى كاللمس والذوق وبعضها
غير طبيعى كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعى ولا نفسانى كالتوهم والتعقل اذا تقرر هذا فنقول
ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله
سواء وقع منه فى بدنه كسخونة النار التى هى من طبيعتها فى مادتها او فى ما هو متميز عنه فبعلة لاجل
الاتصال او الامتزاج والسريان وذلك ان الفاعل الطبيعى من حيث هو فاعل طبيعى منغمر فى المادة كل الانغمار
لان وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون فى كل
جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادى
ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية والارضية وساير الصور الطبيعية
بما هى صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها الثانية وليس من هذا القبيل
الصورة الحيوانية بما هى حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشئ يتقوم
بوجوده والمفتقر الى شئ فى وجوده مفتقر اليه ايضا فى ايجاده فلو سخنت الحرارة الناشية
فى جسمية النار مثلا جسما اخر من غير ان تلاقيه وتماسه حتى يصير كانهما بالاتصال جسم واحد

يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى فاعلها ولما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود ناعتي مفتقر الى محل يفتقر فيه و
ليس الى ما يحتاج اليه بجميع اجزائه في ايجاده وتأثيره ايضا لكونه لما اي يكون ايجادا او تأثيرا على نعت القصور والسراية في المحل المتأثر
منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها
واعمالها في كثير من المواضع وانا اذا استقريت وتصفحت وجدت ان مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب
وجوداتها ونسبتها الى المادة افتقارا واستغناء في التأثير والايجاد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون
فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة
المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار وما دام لم يتنح عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف
وغيرها من التأثيرات الطبيعية واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال ليست
من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة
وقولنا انها تجفف الارض المبتلة كالطين وانها تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول فعل
الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام
القابلة للضوء المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء فيها مدة ملابسة للضوء والسخونة ثم
يفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف
سوادا بعد تحقيقه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصعيده وتصفيته على حسب اختلاف احوال القوابل
وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة هل يحصل
الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة والملاقاة فاعل السخونة هو امر اخر غير لازم من القضية المذكورة
وليس معلوما لاستحالة النار ولا استحالة في ان يتأثر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير متسخن
ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان لكل محرك لا يجب ان يكون من متحرك محرك بل قد يحرك
من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كتحريكات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل
التشويق والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم
لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة باسباب داخلة وخارجة كاضاءة الكواكب
وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة ورطوبته الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة

متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك
صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة و
من منع من تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالته ذلك ونحن لم نجد الى الان برهانا
يعطي الحاجة الى تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة
على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه واما الاشكالات
فمشهورة اشهرها ان ههنا امورا ثلثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية
لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما
الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون
حين انكساره كاسرا او حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة
والمنكسر هو المادة وهذا الاشكال بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وخالطه
انكسر البارد بالحار وليس فيهما صورة مسخنة هي مبدأ التسخين بل انما و الثاني ان الصورة وان كانت
فاعلة وفعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية
يفعل فعل التسخين بواسطة سخونته فيعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم
كون المنكسر كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد
بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون
المنكسر هو الكيفية وذلك لا يقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة
المقسور لاجل حدوث حالة غريبة لعدمها لا القاسر فههنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا فعند تلك السخونة
في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدومة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث
العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فقد
تلك النار والتي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح وانما الحجة فيها ان الحكماء المشائين
ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له هو الصورة
الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته كيفيته التابعة لها وانفصلت ما يرد بها وما يجاورها
فيصير المجموع مصور الصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة

تضعر العناصر وتماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المخالفة ليس بصحيح وذلك ان كل واحد من العناصر متداعية
الى الافتراق والميل الى احيازها الطبيعية فلابد من قاهر يقهرها على الاجتماع ويمنعها الالتيام شيء اخر وذلك الشيء لابد ان يكون
جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لان العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة
الشيء كما ينبغي فيكون حافظا لتركيبها عن التشتت والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للصور الكمالية
من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فلا بد في كل منها صورة منوعة متقدمة عليها تفعلها
دائما وهي قيمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ ولا شك انها صورة واحدة والا لم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية
وقد تبين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا يكون لها الا مادة واحدة لان تحصيل المادة
وتقويمها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا يتقوم بالصورتين
الا واحدة بعد واحدة فكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتأخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت
ان كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر في ممازج مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت
ان تمام هذا المعروض مركبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكلما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك
النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبداه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر من هذه الانواع
العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة
بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان افعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات تخالفا اخرى
من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق وهو انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحصلت فيها
صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت تصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر
من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه كنسبة التمام الى النقص فنقول انا
حصلت المزاج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدا صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه
الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا
اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع انه لا تعطل في الوجود كما هو مبرهن عليه
فمتى يصار فيه صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها المركب حجة اخرى ان اجزاء الكيفية المزاجية المعروضة
انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان التي
في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء نقول عليه تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها

اوصورتها

او صورتها او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده ثم اما الاول فظاهر البطلان لان مهيته واحدة وكذا لازم المهية الواحدة
واحد مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها واما الثالث ففيه ايضا لان
المادة اما المادة الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا يكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية
اعني العناصر فهي ايضا لا يكون علة لتكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ لتكثر افراد المزاج فمنشئيتها
للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها بالصور والاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد
لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبل اختلاف صور العناصر
او اختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هنا بالعدد ذلك النوع وايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات
المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعة لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير واللازم
باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء الصغيرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فتلك الصورة التي فرض
انها علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها
اثر وفعل نسبته الى فاعله الذي هو الصورة بالصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور
فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان اختلافها
بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة من جنس المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبداه المساوى
والفصل تمام حد الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور متخالفة الذات لكانت متخالفة المهيات والذوات
والمقدر خلافه هذا واما الخامس فنسبته للمباين والى الجميع واحدة فلا بد من مخصص آخر فيعود التفتيش المذكور في حق
ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد اجزاء المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها
في تمام المهية الا بحسب القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا انقسام فيها الا
بسبب من اسباب القسمة المقدارية لا غير مطلقا سواء كان انقساما بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور
المفترقة عندهم وعن ... في ابطال واي دليل اقوى من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فانه
ليس في الكيفية المزاجية الا صورة واحدة لا غير ولنا ايضا حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد التي لزم
بقاء الاجزاء النارية والهوائية في المذابات من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعدنيات التي تذوب وتبقى في النار ثم يرجع الى حالها
والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات حال ذوبها وبقائها يصادمه الوجدان والقول بطريانها عند الانابة وعودها اليها

دو

عند الجمود لبعد عنه حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا
له صورتان فيكون جسم واحد نارا وترابا معا وهو باطل وقد يقرر هذه الحجة ويزيف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة
قد اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنه بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم مفصلا فيما ذكر الشيخ في هذا المقام ونعم
لعلك يكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا
في قرب زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع
صورها فلا يلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها
ذات الجنة ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة
اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضا لها ثم قال ما حاصله انه لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط
عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر يتميز لا يثبت في النار والى شيء ارضي
لا يقطر وانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق تميز الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول
تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان يكون بينها اختلاف في استعداد التقطر وعدمه او لا يكون فعلى
الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها
او بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما
يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فيمكن ان يوجد مركب لكن
اجزاؤه مختلفة لحصول بعضها بالحال وبعضها بالحال الاخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله
او يتكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها ان صور
البسائط لو تفاسدت فان كان فساد كل منهما مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منهما معلول لوجود الاخر
لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال
ان يصير الفاسد مفسدا لمفسده اقول اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فان لاحد مجالا ان يمنع هذا
الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا يجري الا في المركبات التي لها مزاج ثانوي او ان يختار
الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطر و
الرسوب بامور خارجة قوله فيلزم ان يوجد جسم يقطر كله او يرسب كله قلنا
اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب

والاسرب وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان
ويديه ورجله وغيرهما وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء المسماة بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون
كل جزء من اجزائه مساويا بالكل في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب
الحس وبالجملة ليست تلك الاجزاء الحسية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار وتأثرها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية
بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه
القول بانخلاع صورها اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية مختلفة الصفات فاذا تسلط
عليها النار تفعل وتؤثر فيها اثارا مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتجري بعضها فحينئذ لو اورد الشقوق في المركب الذي هو مثل
اللحم والعظم فنختار من الشقوق المذكورة ان الاختلاف اجزائه بالهيئة والصورة ولا يلزم منه بقاء الصور العنصرية فيه وان
اوردت في مثل الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الاثار والترديد المذكور متفرع على الاختلاف الاجزاء
في الاثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين احدهما انه غير وارد على
ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت
وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا
اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون هيئة عنصر
واحد لتخلع بكيفية الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر الى ان تخلع صورته الصورة اخرى
من صور المواليد الثلثة وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون
المنكسر حين انكساره كاسرا او كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره فان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة
علة معدة لانكسار صاحبتها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعلول نجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب
الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في
حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد مفسدا
لمفسده وان كان كيفية شديدة كان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لا
لاستحالة الكيفية للبعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل
التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول فصل في تتمة الاستبصار ودفع
ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لتنظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما

الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما نقلناه من ثانية بجميعه الى ان قال فيكون
الحاصل ان الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا محال وان كان شي خارج ابطل
صورتيهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما واعطاء صورة اخرى الى ان يكونا موجودين فقد
دخلا في هذه المعونة فعاد الكلام من رأس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل للبسيطة يجوز ان يكون
منه الكائنات بلا مزاج نحو ما ذكره اقول ههنا ايضا لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه
لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما المحتاج اليه في
حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون
المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا والضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة
في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان احدى صور المواليد
الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي متحفظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما
من صور المواليد او من صور العناصر مع معين خارجي قسري يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافتها
ويدخل في حدود التوسط على حسب ذلك المكون كلما كان اشرف صورة واكمل كمالا كان مزاج مناسبة م
المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب من الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب
وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ
اورد شكا على نفسه بانه اذا كان جوهر البسائط باقية في الممتزجات وانما تغير كيفياتها فيكون النار
موجودة لكنها مغمورة قليلا والماء موجود لكنه متسخن قليلا ثم يستفيد المزاج صورة زائدة على
صور البسائط ويكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا يسري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان
الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفقد اكتسب صورة اللحمية فيكون من
شان في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما وكذا الكل واحد من البسائط
فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود المتوسط فيه بعد الاجسام العنصرية لقبول
اللحمية ولا يمنعها من ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء الممتد من ان يقبل
حرارة مصعدة فيكون في من شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل
استحالت فقط فلا يكون لها التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من المحالات

ذكرناها

ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي
بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية جدا والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة
الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال اليس اعتراضا على احد المذهبين اولى من
اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها
من الفعل والانفعال وانها او لا تعرض لها تغير في كيفياتها ثم تعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى
ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت فانما يقع بينها تركب في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى
يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج
الا استحالتها في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك
الصورة وان كان لا تقبلها لان تلك الاستحالة تستحيل الا تصغر اجزاؤها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة
وان تلك الصورة لا تحدث ولا تحل الا لمادة تستحفظها غيرها من العلل والمعاونين فهو حجة مشتركة
بين الطائفتين معا انتهى اقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الاشكال في دفعه عن شي من المذهبين
ولم يفد الا اشتراكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال
هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او ياقوتا مثلا وهذا [illegible] اذا بقيت صور العناصر في المركب
غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال اخر [illegible] اشكال وله ان يدفعه ايضا عن
نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما كانت في اول الامر [illegible] الاستحالة والتغير في الكيفيات
وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الحاصلة وتلبس صورة اخرى من صور
المواليد ولا استحالة في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن
صرافة كيفيته الشديدة الكيفية فاترة الصورة وعلى اي تقدير فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة
الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما الذي
ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يزيدك ايضاحا في بطلان ما
تقضي به من ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية
دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكره يقتضي
نفيا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لان

بعضها معروض لها وبعضها غير معروض لها كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاجزاء
وليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط
ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان الذهب من اعداد المزاج في الجزء الناري
بعينه كالذهب في الجزء المائي فاذن الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت في ما سرى فيه المزاج يلزم
المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمايزتين فلا مخلص من هذا الايراد الا
بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب
والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من
هذه المواليد مادة واحدة وصورة واحدة فلم يكن الجسم مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق
المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها
بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات وبالجملة امر الاطلاق امر سهل لفظي مما لا تعويل عليه في تحقيق
الحقائق فصل في ان هذا المذهب اعني عدم بقاء صور العناصر في المواليد لا يشبه ان يكون غير مستحدث
لعل القول به كان في الاوائل والذي يدل عليه هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث قال في الفصل السابق
على الفصل الذي تكلم فيه ببطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة
بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى
بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن ان يكون موجودة بالقوة التي تعتبر في الانفعالات التي تكون
للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا بقيت
لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة
فانها لو فسدت ايضا لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا ثم شنع
على المفسرين بعض ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال اما المعلم الاول فقال ان قواها لا تبطل وعنى بها صورها
وطبايعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العايق عنها صدرت عنها الافعال التي لها
فحسب هو كلامه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وحملوه صحيح مطابق للواقع
وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصيل كانت ثابتة مع الصورة

فادم

بل

بل بعين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية
للشيء لا تقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة
معناه انها ثابتة بالقوة في الاجزاء الكائن المتقوم بصورة اخرى غير صور الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات
فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من
حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة تقوم بها القوة التي بمعنى الاستعداد نعم فرق
بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء يوجد معه والقوة على الشيء لا يوجد معه وانما يوجد مع
حامل قوته معنى تاذلك الحامل بصورة مناسبة للمقوى عليه توضيح لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة
على بطلان صور العناصر الاولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء
السارية القوى فاعلم ان السبب الذي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان يقبل صورة الحيوة والعلم
لكن المانع لها من قبولها تلك الصورة الحيوانية خسة وجودها وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية
في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شانها الضدان ان يفسد بعضه بعضا فكل ما
له ضد موجود معه لا يقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك بالارادة المنبعثة عن الادراك
والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند نفسه لا عند ذاته ولا
عند غيره لا حضوره يلازم غيبته ووجوده يلازم عدمه لان وجوده الذي هو بعينه انبساطه وقبول الانفصال وما يكون وجوده فابعد
لا يكون له وجود لا نحو اضعف من الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امرا اخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته غيره
فله وجود اخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل القريب من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن
قبول الفساد والتضاد فاذن هذه البسايط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها بعيدة عن قبول اثر الحيوة فكلما كسرت
سورة كيفياتها المتضادة وصدم قوة تضادها وتفاسدها وحصل لها كيفية كانها واسطة كانها جامعة للكل بوجه وخالية عن الكل
بوجه وحصل جزءا اخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي نحوا من الحيوة شبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها
بوجه بالتوسط فكلما امتنعت المادة الجسمية في الخروج عن طرفي هذه الكيفيات الاربعة وسورتها للاعتدال المتوسط
الجمعي الذي هو بمثابة الخلوص عن الاضداد قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت الشرف
الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة الناطقة التي يكون مثل الكواكب في الافلاك التي لا تضاد فيها

بين الكل والكل واسطة

ولا فساد في جواهرها ولا في حال من احوالها القارة الا في امور نسبية لا ضافها واول ما ينال المادة
العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهو حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة
الماء والارض والهواء والنار بعضها البعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف نحو ورق المعادن لغيرها من العناصر
والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت
توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قليلت ونالت من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة
نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على اصل البنية والتركيب ايراد البدل وزيادة على الاصل في الخلقة والكمية
وافادة المثل فيكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امتنعت الوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة
والنفس المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها في الحيوة والادراك الى العقل ثم اذا بلغت الغاية القصوى
نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كمالية حيوتها حيوة نطقية وادراكها تعقل وتحريكها
فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك فعلمت ان هذه الصورة الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف
والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وايضا كلما
هو اتم واعلى فهو ابعد عن النقايص التي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل
يكفي نفسه الحيوانية لافادة نظاير ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس
النباتية في افادتها اصل الحفظ وغنائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يصدر عنها حفظ النبات
عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه المقدمات كلها انكشف وتحقق ان
صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل
لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص
الى التمام وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير اذا طال
وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون
لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هو ما هو فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فصل له الا
فصل الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له ماهية واحدة لكنه
اكمل الكائنات وجودا واتمها ماهية واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها
وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان متفرقة
وهكذا

وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر انتفاعا من المواد الجسمانية
فانه اكثر جمعا للاشياء واوفر اثارا وانما لا حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعداد ونقص
او امكان واقوة يجب ان يكون في ذاته كل الاشياء ووجوده مبدا كل الوجودات كما بينا سابقا واوضحنا
دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من قوله فصل في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف
وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان ههنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة
نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم كله
حيوان كبير واحد وابعاضه متصل بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل
بمعنى ان كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان يكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها
وبين مرتبة اخرى فوقها في الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم
تتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف وقاعدة اخرى
هي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فهي مشتهرة من المعلم الاول واما الثانية فمحض وضعها بعون الله وسنحقق
ذكرها مفصلا في موضع يليق به ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم يكونا
جاريتين بحسب حال كل شخص شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير
فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم وجود ما بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك
ممتنع سيما وهي مترتبة قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن جائزة منها موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد
ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد
من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية
ولكل من الاصناف الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس
فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال الاكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من
ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان وذلك ان
هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان
نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد
القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا بصورة

اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصورة النوعية العنصرية فبلتها بعد الجسمية المطلقة
فحصلت العناصر الاربعة ما في رتبة واحدة كما هو المشهور او على تقدم و تاخر من جهة انقلاب ما يسبق
منها في الوجود الى البواقي ولو كان المذهب الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منهما ما هو الادنى والاخس
اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس الى الاشرف فالاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق
بين هذه الاربعة ايها كان لا يخ من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية
وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض فتلك الجمادية
اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر القاهر الغالب واما الشئ
الجمادية فليست كذلك بل يرجح بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك
الاربعة كانها جامعة لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في
تلك الكيفيات الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم تتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض
في فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فان منها ما هو ادنى واخس قريبة المرتبة الى رتبة العنصر الاول
كالجص والنورة والنوشادر ونحو ذلك ومنها ما هو اعلى واشرف قريبة المرتبة الى رتبة النبات كالمرجان
ونحوه وما بين هذين الطرفين انواع واصناف لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الاثار ووصلته الاهية
وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة اثار على اثار الصور
الجمادية وهي الصورة النباتية وتلك الاثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا تقتصر النبات على حفظ
المادة فقط كالجماد بل تجذب بها ما يوافق من المواد ويضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه
ثم ضرب بينه لا تقتصر على هذا بل تقصد الى ما يدوم به في الوجود بل نوعا ومهبة فيفرز من مادته تقوية المولد
قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته وبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات
كما وكيفا كثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا بعد شيء فبعضها ينبت من غير بزر ولا يحفظ نوعه
بالثمر والبزر ويكتفي في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فلذلك هو
في افق الجمادات وقريب الحال بينهما ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام
وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبزر الذي يخلفه مثله فتصير هذه
الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله ثم تقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل

الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويترقى ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى
مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرائم الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد محفوظة
القوى على قوى ذكورها واناثها غير متميزتين فهو يحتمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان
ثم تزداد ويعرض في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة
يسيرة صارت حيوانا وخرجت من افق النبات في تمييز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة ويقبل من فضائل
الحيوان امورا تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في
مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة او الرمز الى هذا المعنى وهو قوله صلوات الله عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة
فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع من فقره وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه
الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى بها ينال ما به حاجته الى تكمله فقد صار حيوانا وهذه الآلات
تتزايد في افق الحيوان من اول الفطرة وتتفاضل فيه فيترقى بعضها على بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة
بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصوله الى منافعه ويتالم بوصول
مضاده اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات
الحسية ثم يترقى فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها
الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا تاما وان كانت
ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعط سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والحيلة
على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطي القرون التي تجري
مجرى الرماح والذي اعطي القوائم التي تجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الانياب و
المخالب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس
والطبر واما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان قوة غضبه ولانه
لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل كجودة العدو والخفة وقوة الطيران كا
الغزلان والحيتان والطيور الضعيفة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت

احوال الموجودات من السباع والحشرات والطير رايت هذه الحكمة مستمرة فيها فاما الانسان فقد
عوض من هذه الالات كلها بان هدى الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها
وسنتكلم في ذلك في موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى
الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما
يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء ثم لا تزال
هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى تقرب من افق الانسان في تقبل التاديب ويصير بقبوله للادب
ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى تشرف بها
ضروب الشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المنفهم ثم يصير من هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان
الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها و
يبلغ من ذكائها الى ان تكتفي في التادب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج
الانسان الى التعب بها ورياضته لها وهذه غاية افق الحيوان التي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة
خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والالات التي يستعملها
والصور التي تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى
وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه المرتبة كما كان ذلك
في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب في الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني من
مراتب الحيوان الانسان الذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك من
بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا تتميز عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم
تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون في اواسط الاقاليم فيحدث فيهم
الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة
عند الجماهير من الحكماء وما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والاكوان المحسوسة المادية
ثم من هناك يبتدي فعل النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد
حتى يبلغ الى هذا الموضع ومن ههنا يقع التروح في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو
حيوان واقتناء العقليات بالارادة والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملا الاعلى والملائكة العلويين

وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتحد الموجودات ويتصل اولها باخرها واخرها باولها
وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي
قيل في حدها انها خط واحد يبتدي بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة
الوجود هي المتاحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها واحدة وهي
التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرم وجوده
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دار الوجود اذا كانت واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا
والله من ورائهم محيط وانت اذا تصورت قدرها او ما تناولته وفهمت اطلعت على الحكمة التي
خلقت لها وتدبرت المعا وعرفت العالم الذي يتصل بالفلك والذي يحركك وسلكك في مرتبة بعد مرتبة وصعود
بعد طبقة عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بالنشأة الباقية وشهدت ما غاب عن عينك
وعلمت ان التدرج الى العلوم الشريفة التي اكتسبت الان بعض مباديها وما هو كالالات في تحصيلها او
تقويم الفهم وشحذ الذهن وتقوية العقل الغريزي وتحصيل المعرفة بالحقائق وطبائعها ومنها الى العلوم
الالهية وحي يستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض الالهي والسكينة فتتمكن من خلوق الطبيعة
وحركاتها نحو الاغراض النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئا فشيئا
وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها
واذا وصلت الطبيعة الى التي بعدها بالاعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه اخر وعلمت ان الانسان
لا يتم له كماله الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غايته فقد اشرف على الافق الاعلى
الذي اليه فصيرا ما حلها الهيا بانه الالهامات فيما يتعرف فيه من التصورات العقلية والاحكام العلوية وما بينا
مؤيدا باتية الوحي على سبيل المشاهدة بالقوة الباطنة فيصير واسطة بين الملا الاعلى والملا الاسفل وصار لهذه
الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى افتنان العلوم والمعارف ربما
ساق الانسان على منهاج قويم ومقصد صحيح فيا ديه الى الغاية كما له وهي سعادته الثابتة لكن ربما اعوج به
عن السمت المستقيم والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام بمجاوزته التحيز
ربما اشرفت الى تمام الجسم الطبيعي لعلل تحدث وافات تطرا عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى
مجراه مما يكمل طبيعة الجسد بل يبطله ويفسده كذلك ايضا النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم ومعنى لا يكمله ولا يقوى

نحو سعادته بالحركة ولسوقه الى الاشياء التي يعوقه ويقصره عن كماله فيحتاج الى معالجة نفسانية يرشده
اليها طبيب روحاني من نبي او ولي او شيخ مرشد او استاد معلم كما احتاج في العلة الاولى الى طبيب جسماني
يرشده الى طبيب طبيعي ولذلك كثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين
فان وجود تلك الطبايع الفايقة التي تستكفي بذاتها من غير توقيف الى العادة الحقيقية نادر لا يقع
الا في الازمنة الطوال والمدار البعيدة فاذا وقع احد منهما كان وجوده بمحض موهبة الله عز وجل
لا باسباب سفلية وتعلمات ادمية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في قبلة طبيعته يكاد يضيء
ولو لم تمسسه نار التأديب في الفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض واية عظيمة من اياته
كما قال الله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله تعالى
وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن اسفله الى اعلاه في رباط
واحد مرتبط بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها وتتحد سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة و
وقواه الفعالة كالعقول والنفوس وغيرها كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة
الكثرة لا كما راه القوم انها الات للنفس متباينة الوجود متفاصلة الذات و لا كما راه
قوم اخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والالات وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس
ويجب ان يعلم انه ما من جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان لمادته مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي
الى مادة هي قوة محضة لا فعلية لها اصلا الا بغيرها وان لصورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهي الى
صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان الانسان اخر موجود ختم به عالم
الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم
حقايق الحق من اسمائه وصفاته التي بها صح خلافة الكبرى في العالم الكبير بعد خلافة الصغرى في عالم
الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة اعني جمعية الحقايق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله واذ سجد له الملائكة الكرام
والاخلاص فيها لك الملأ الاسفل الانزل ولولا ذلك لما قال الله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك
ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين

بلغ

تمت [illegible]

زمژگان جهار رهنده ولت بنج
دو رودی اباکت عرش قرنیه شنج
به روز شب بگ نهار دو لابل
دو باز ریو زاغ جنس سحبل
دو مه و ماع بچه دود
زنده گمرون برافکنده دود